para una sociología de la moral

MARIA OSSOWSKA

PARA UNA SOCIOLOGIA DE LA MORAL

Determinantes sociales de las ideas morales

EDITORIAL VERBO DIVINO
ESTELLA (Navarra) ESPAÑA
1974

Tradujo: *Jesús Mauleón* . Título original: *Social determinants of moral ideas* . © The University of Pennsylvania Press — © Editorial Verbo Divino, 1974 . Es propiedad . Printed in Spain . Talleres Gráficos: Editorial Verbo Divino, Estella . Depósito Legal: NA. 1.348-1974

ISBN 84 7151 167 3

ISBN 0 8122 7598 5, The University of Pennsylvania Press, ed. original

CONTENIDO

ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN, *Presentación* ... 9

Prólogo 17

1. Distinciones introductorias 19

2. Los fenómenos morales como variables dependientes 59

3. Teorías sobre la moralidad en general 181

4. El ethos de la nobleza y el ethos burgués ... 225

Indice general 323

PRESENTACION

Prologar la traducción de un libro cuya versión original ha sido previamente utilizada como punto de referencia en clases, investigaciones, seminarios y publicaciones constituye siempre un agradable trabajo. Esta satisfacción se intensifica cuando la obra en cuestión contribuye de algún modo a deshacer dogmatismos y actitudes irracionalistas desde las que se pretende universalizar lo relativo y cerrar los ojos a los factores que lo determinan y aun lo configuran.

A este nivel, el libro de Ossowska, eminente profesora polaca y audaz defensora de la libertad de pensamiento en los difíciles tiempos que su país atravesó durante los horrores del nazismo y la intolerancia del régimen stalinista, intenta ser una luz que disipe del campo de la ética las vaguedades, imprecisiones y subjetivismos que impregnan tan habitualmente los tratamientos de esta problemática. Su hipótesis de base es, pues, bien clara: no existe ningún motivo serio

que justifique la imposibilidad de describir científicamente y con los instrumentos de que dispone la lingüística, la antropología, la psicología y la sociología, ese campo aparentemente irreductible y anárquico que constituyen los hechos morales.

Esta actitud que, en un principio, podría parecer la más lógica y sensata no había encontrado, sin embargo, hasta hace relativamente poco tiempo la acogida que era de esperar. La propia Ossowska se queja de que la sociología de la moral no se encuentre entre la enumeración de temas aparecidos en el boletín bibliográfico «Sociological abstracts», de que no haya sido objeto de tratamiento en los congresos internacionales celebrados y de que sólo los científicos franceses impregnados de tradición durkheimiana reflejen su preocupación por estos problemas en las publicaciones «Année sociologique» y «Cahiers internationaux de sociologie».

La explicación de este hecho puede aventurarse desde múltiples perspectivas: aversión a tratar científicamente problemas de fuerte carga emocional y profundamente insertos en nuestra personalidad, escepticismo ante la posibilidad de aplicar los métodos de experimentación y de observación al mundo de los valores, de las creencias y de las prácticas morales, convencimiento de que los temas éticos sólo pueden ser estudiados desde dimensiones estrictamente filosóficas, etc. El problema de la orientación general del desarrollo o del progreso morales que en su día preocupara a Hobhouse y a Westermarck, apenas atrae ya la atención de los sociólogos actuales. La sociología y la antropología han preferido más bien dedicarse al estudio de los códigos morales de algunas sociedades concretas. Los antropólogos parecen haber con-

seguido una descripción global e imparcial del sistema de control social, incluyendo a la moralidad, en las sociedades que han estudiado, aunque cabe señalar que pocos estudios antropológicos se contrastan con otras observaciones independientes a efectos de prueba. La diversidad de los códigos morales en las sociedades más complejas y los conflictos existentes entre ellos han hecho que la tarea de los sociólogos sea mucho más difícil y que sus interpretaciones resulten contradictorias.

A todo ello hay que añadir la brecha abierta por Durkheim y su escuela entre la filosofía moral y los nuevos objetivos propuestos por la moderna sociología científica, escisión que, en último término, habría de conducir a la disolución de una ética, racionalmente fundada, convertida ya en un capítulo más del dilatado corpus *de las ciencias. Como Durkheim defendiera en* La división del trabajo social, *«los hechos morales son hechos como cualesquiera otros: consisten en reglas de acción que pueden ser reconocidas por ciertos caracteres distintivos, de esta forma es posible observarlos, describirlos y clasificarlos, extrayendo de ellos las reglas que los explican». En su célebre obra* La moral y la ciencia de las costumbres, *manifestaba Lévy-Bruhl la necesidad de abandonar toda idea de filosofía moral si se quería conocer científicamente la realidad ético-social: «Algunos filósofos se sienten inclinados a la sociología y, sin embargo, siguen aferrados a los métodos tradicionales de la filosofía moral. Parecen no haberse dado cuenta de que es preciso optar por lo uno o por lo otro».*

El libro de María Ossowska se inscribe en la tradición durkheimiana, esto es, en la actitud según la cual se abordan los fenómenos morales de un modo

exclusivamente fáctico. A pesar de ello, nuestra autora no desdeña la aportación de textos filosóficos para confirmar sus descripciones e incluso examina las doctrinas más significativas dentro de los enfoques normativos. Dentro de las aproximaciones científicas a la temática moral, no sólo la sociología, sino también la lingüística y la psicología tienen mucho terreno por recorrer. Lo que aquí se trata de determinar es que el interés y la labor del sociólogo se centran fundamentalmente en dos puntos: en el establecimiento de correlaciones entre los hechos morales y variables de tipo demográfico, familiar, industrial, político, sexual, etcétera y, a lo sumo, en la descripción de tipos éticos ideales —los «tipos envidiables» de Crane Brinton— que perfila el análisis socio-antropológico de diferentes culturas y grupos o de distintas épocas históricas.

Con todo, es justo señalar que esta delimitación conciliadora de métodos y tratamientos respecto a los fenómenos morales es relativamente reciente. Tras la justificada reacción del sociologismo frente a concepciones eticistas de la realidad social —posiciones que incurrirían en el «paralelismo ético-cognoscitivo» que tan agudamente ha desenmascarado Hans Reichenbach—, superada incluso dentro de la línea neopositivista la dicotomía hecho-valor y comprendidas las dificultades de entender asépticamente la realidad social, esto es, de no contar en el terreno de la investigación con los valores, las creencias y el ethos de un grupo, la sociología parece caminar con paso más seguro a través de tan interesantes temas. Incluso dentro de un campo tan conflictivo como es el del relativismo moral, las posiciones se acercan y complementan. Mientras la filosofía moral, en algunas de sus orientaciones, ha relativizado las normas y los valores,

la antropología y la sociología han centrado su interés más en las convergencias y similitudes existentes entre códigos éticos a primera vista dispares que en las diferencias de hincapié y de jerarquización axiológica.

Ossowska recoge en su libro toda esta problemática. Su estilo sabe conseguir esa difícil mezcla de claridad divulgadora y de altura científica que es tan de agradecer en obras de este tipo. El lector no adentrado en esta problemática se encontrará con un libro apasionante, preciso y descriptivo, que le pondrá al día en temas que todo hombre culto debe conocer. Por su parte, el sociólogo hallará en la obra de Ossowska innumerables sugerencias e hipótesis para sus futuras labores de investigación. Debemos, pues, felicitarnos por poder disponer de la versión castellana de un libro imprescindible.

La obra se divide en cuatro capítulos. En el primero se establecen importantes distinciones en orden a determinar los diferentes enfoques desde los cuales se ha abordado históricamente la problemática moral. Los intereses de la filosofía, centrados en una normativa que oriente y guíe el comportamiento humano son deslindados, así, de la preocupación descripcionista del científico. La autora no oculta su inclinación por una orientación de este segundo tipo, si bien aporta interesantes textos filosóficos según los cuales ya en la Grecia clásica y, por supuesto, en la Europa medieval se hicieron agudas observaciones acerca de los determinantes sociales que afectan al comportamiento y a las ideas morales.

A su vez, el enfoque descriptivo de la ética admite tres posibles orientaciones: la lingüística, la psicológica y la sociológica. Ossowska ha dedicado sendos libros para ilustrar estas orientaciones. Sus Fundamen-

tos de la ciencia moral, *obra claramente influida por Moore y por Russell, responde al planteamiento lingüístico.* Motivación humana: investigación sobre la psicología de la vida moral *representa un claro ejemplo de lo que la psicología científica moderna puede aportar al tratamiento de los problemas éticos. Por último,* La moral burguesa, Introducción a la sociología de la moral, Moralistas ingleses del siglo XVIII *y el volumen que hoy presentamos contienen apuntes y sugerencias para sentar las bases sobre las que podría apoyarse una investigación sociológica de la ética.*

El capítulo segundo, el más extenso del libro, está dedicado a enumerar algunos de los múltiples factores que determinan los fenómenos morales. Destaquemos de entre ellos la importancia de la demografía, de la diferenciación sexual, de la industrialización, de la economía y de las formas de organización política. Tras un capítulo en el que se exponen determinadas teorías morales y se abordan problemas tan interesantes como la evolución de las normas morales y el relativismo cultural, Ossowska dedica la última parte de su obra a describir algunos de los tipos ideales que han polarizado la atracción moral en diferentes épocas de la historia occidental, partiendo de los tiempos heroicos del guerrero griego, cuyas características están contenidas en los poemas homéricos. De esta forma, el libro se cierra con un breve resumen de los resultados obtenidos para conceptualizar el campo de la moral.

María Ossowska, figura muy representativa en el panorama filosófico polaco, que, junto a su marido, el conocido sociólogo Stanislaw Ossowski, ha ejercido una honda repercusión en la enseñanza universitaria de su país, manteniendo su vocación docente incluso en la clandestinidad durante los difíciles tiempos de la ocupación alemana, conoce a fondo la historia. Para la clarificación de las actitudes y de los ideales morales de una época no sólo aporta interesantes textos filosóficos, sino que sabe recurrir a sugestivos datos recogidos del campo de la literatura, del derecho y del arte en general.

No dudamos de que el libro que hoy publica la Editorial Verbo Divino ha de encontrar amplia acogida entre el público de habla española. Sólo nos queda, pues, desear que sus múltiples sugerencias y orientaciones se traduzcan pronto en hipótesis para ulteriores trabajos de investigación experimental de los que tan necesitado está nuestro país.

Enrique López Castellón
Profesor en la universidad de Madrid

PROLOGO

Este libro recoge y presenta el curso que di en la facultad de filosofía de la universidad de Pennsylvania durante el semestre de la primavera del año 1967. Está dividido en cuatro partes. En la *primera* trato de establecer distinciones entre las diferentes tendencias observadas en los tratados de ética, y de poner de relieve que algunos problemas incluidos hasta ahora en la ética normativa están poco a poco adquiriendo independencia propia. Distingo asimismo tres grupos principales de problemas que han de ser incluidos en la ética descriptiva. Estas distinciones me permiten colocar los problemas que trato dentro del ámbito propio de las cuestiones morales.

El capítulo *segundo,* que es el más importante, describe los fenómenos morales como variables dependientes. En él intento una sistematización de una serie de factores de los que con razón puede decirse que influyen sobre la moralidad de una sociedad.

El *tercero* lo dedico a la discusión de algunas

teorías referentes no a fenómenos morales particulares, sino a la moralidad en general.

En el capítulo *cuarto* me esfuerzo en exponer, apoyándome en documentos históricos, dos tipos de moralidad determinados por las clases sociales: el ethos de la «nobleza» y el ethos «burgués». El libro acaba con unas reflexiones sobre el concepto de moral o moralidad. Después de la eliminación de los problemas que poco a poco han ido adquiriendo mayor independencia, lo que queda fuera del ámbito de la moralidad no forma un todo homogéneo; de ahí que sea muy difícil una definición o determinación de lo moral y que resulte problemática la conveniencia de teorías que conciben la moralidad como un todo único y consistente. Por fortuna, una sociología de la moralidad puede en gran parte, según trato de demostrar, funcionar perfectamente sin una definición exacta de su contenido —situación ésta que no es peculiar sólo de esta ciencia, sino común a muchas ramas del saber.

La mayor parte de las ideas y consideraciones que aquí expongo han sido ya publicadas en polaco; a veces en una forma mucho más amplia. Por ejemplo, he dedicado todo un libro a la así llamada moralidad «burguesa». Una pequeña parte del contenido de ese libro ha sido traducida al francés e inglés y publicada en revistas científicas que hoy sería difícil conseguir. Aislada de mis colegas extranjeros por la barrera de la lengua, he aceptado de muy buen grado la invitación a venir a Filadelfia como oportunidad de realizar tomas de contacto personales. Soy perfectamente consciente de lo mucho que le debo a Henry Hiz por la publicación de la presente obra; sin su ayuda, en efecto, no habría visto la luz.

1

Distinciones introductorias

Voy a comenzar con unas observaciones introductorias referentes a dos conceptos que una y otra vez se repetirán en mis consideraciones. Me refiero a las palabras *moral* (o *moralidad*) y *ética*.

Empecemos con el término ambiguo *moral*.

1. *Moral* se opone a veces a *físico*. Cuando uno queda herido en un accidente, su sufrimiento es físico; si lo humillan, su dolor es moral.

2. Otras veces la palabra *moral* se usa en contraposición a la palabra *inmoral*, y entonces adquiere un carácter laudatorio, de valor positivo, y, al igual que otras palabras similares, está cargada de expresión.

3. *Moral* hace a menudo referencia simplemente a la conducta sexual. El uso de esta palabra en ese sentido es típico de países de tradición cristiana.

4. *Moral* puede significar «que pretende perfeccionar». Le damos ese sentido a este término cuando

hablamos de la enseñanza moral de una fábula o de un evento.

5. Finalmente, la palabra *moral* puede ser un término indefinido que denota una clase particular de juicio o precepto valorativo. Y así hablamos de valoraciones morales distinguiéndolas de las valoraciones estéticas, de exigencias morales en contraposición a las leyes y normas referentes a la eficacia de nuestras acciones, del sentido moral como habilidad para discernir entre el bien y el mal, y de la falta de ese sentido como incapacidad de establecer dicha distinción. *Moral* en este contexto se refiere a una clase de fenómenos: el sentido moral, lo mismo que el sentido del humor, ha de verse aquí como una disposición natural.

De estos cinco significados de la palabra *moral* que acabamos de enumerar, dos se confunden generalmente. Cuando Adam Smith hace derivar las acciones morales de una simpatía innata en el hombre, por acciones morales entiende acciones dignas de alabanza. Para Smith, el hecho de que poseamos una tendencia innata a reaccionar con una sonrisa a la sonrisa de alguien y con tristeza a su dolor explica la existencia de todas las virtudes de las que brotan la amabilidad y el respeto. Todas ellas se basan en la simpatía natural.

> Y de ahí viene que la perfección de la naturaleza humana estribe en condolerse mucho de los demás y poco de sí mismos, en tener de las bridas a nuestras inclinaciones egoístas y en dar rienda suelta a nuestros afectos de benevolencia.[1]

Otros escritores han usado la palabra *moral* en un sentido puramente indefinido. Brand Blanshard sostiene que:

> todas las cuestiones cuya solución dependa de una elección entre valores diferentes han de ser consideradas como cuestiones morales.[2]

Para Blanshard la elección es moral, tanto si la decisión es correcta como si es falsa.

En nuestras consideraciones usaremos la palabra *moral* en este último sentido neutro, equivalente, por tanto, a *perteneciente o relativo a la moralidad.* Aunque la palabra *moral* es la traducción latina de la griega *ethikos,* sin embargo estos dos términos han asumido significados diferentes en muchas lenguas. La palabra *ética* designa a menudo un sector o rama del saber, mientras que la moralidad se supone constituir el objeto de esa ética. Y así nosotros hablamos de la moralidad de los gamberros y de la ética de Aristóteles o Spinoza. Cosas de ética pueden hallarse en los libros; la moralidad, en cambio, se encuentra en la vida. Ahora bien, como las opiniones de los filósofos referentes a lo bueno y a lo malo también pertenecen a la «vida», por cuanto reflejan la opinión de su ambiente y de su tiempo, la ética debería estar subordinada a la moralidad.

Muchos autores opinan que los valores morales tienen una categoría superior a la de otros valores porque necesitan de otros valores para existir. Se nos tacha de haber causado sufrimiento innecesariamente, porque el sufrimiento es un mal. Obramos mal si tratamos de rebajar y humillar a nuestro prójimo, pues todo el mundo da gran importancia a su

[1] ADAM SMITH, *The theory of moral sentiments.* London [5]1781, 1.ª parte, sec. 1, c. V.

[2] BRAND BLANSHARD, *Morality and politics,* en *Ethics and society,* editado por R. T. de George. New York 1966, 2.

dignidad personal. El hecho de que los valores morales estén enlazados de tal forma con otros valores hace imposible estudiarlos por separado. Si se los estudia poniendo como fondo otros valores, uno puede referirse a la palabra *ethos* entendida en su sentido más amplio. Según Robert Redfield, «el ethos de un pueblo está en su concepción uniformemente compartida del deber».[3] Otros autores emplean el término *ethos* para significar la orientación general de la cultura dada, sus intereses y valores predominantes, que permiten caracterizarla, por ejemplo, de militarista o de apolínea. Algunas veces, como señala Redfield:

> se ha propuesto la expresión «estilo de vida» para salir al encuentro de la necesidad de un término que sugiera lo más fundamental y permanente de la vida de un grupo persistente en la historia.[4]

Como fácilmente puede verse por estas citas, ethos es sólo atribuible a un grupo. Un individuo puede tener una moralidad, pero no un ethos.

Estas aclaraciones terminológicas preliminares son sólo provisionales y no resuelven satisfactoriamente las dificultades inherentes a nuestras concepciones mentales. Volveré más de una vez sobre este asunto, y más particularmente sobre el muy debatido concepto de moralidad. Para aclararlo más, vamos a ocuparnos de libros que ya en su título dan a entender que se ocupan de cuestiones relacionadas con la ética. Suponiendo que la moralidad es el objeto de la ética, veamos qué clase de problemas han sido tratados a tenor de este encabezamiento.

[3] ROBERT REDFIELD, *The primitive world and its transformations*. Ithaca, New York 1953, 85.

[4] *Ibid.*, 51.

Un atento lector de libros de ética quedará seguramente maravillado de la diversidad de problemas analizados en ellos. El contenido de un tratado sobre esta materia nunca puede ser conocido de antemano. No es raro que un capítulo pueda ser reemplazado por otro sin detrimento alguno de la composición y estructura del conjunto de la obra, dado que la elección de las cuestiones estudiadas en tales tratados no parece estar justificada de modo claro y definido. Todo esto tiene su origen en una tradición muy antigua. Efectivamente, los antiguos mismos trataron bajo el título de ética los más diversos temas, a los que se añadieron otros a medida que fue desarrollándose la filosofía europea. Ese todo incoherente representa la venerable herencia de una sucesión de generaciones, herencia que ahora parece estar disgregándose en sus partes componentes. Examinemos uno por uno los grupos principales de problemas que, en diversas proporciones, constituyen el objeto de los tratados de ética. Así podremos descubrir cuáles son los problemas que están estrechamente vinculados a la ética, y si es deplorable que otros hayan comenzado a adquirir independencia fuera del ámbito en que nacieron.

Para comenzar, dividamos todo lo que los antiguos llamaban *ética* en dos grupos principales de problemas, a saber, en ética normativa y en ética descriptiva. La ética normativa comprende formulaciones de juicios de valor y reglas de conducta, mientras que la ética descriptiva describe y explica fenómenos. Cualesquiera que sean los nexos causales internos que existan entre estos dos campos, todavía está

justificado tratarlos, sin embargo, por separado. En este capítulo, hemos de limitarnos a problemas pertenecientes a la ética normativa, esto es, a la ética en el sentido estricto de la palabra. Lo cual significa que dedicaremos nuestra atención al estudio de una disciplina —es más oportuno no llamarla ciencia, dado que se discute su carácter científico— cuya finalidad es no sólo estudiar nuestro comportamiento humano, sino también dirigirlo.

1. Si analizamos tratados de moral, como, por ejemplo, la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles o las fábulas de Esopo, encontraremos allí, paralelas a las reglas de conducta moral, reglas que apuntan no a la bondad moral de nuestro comportamiento, sino a su eficacia. Esopo nos habla de un hombre que a la hora de morir reúne a sus hijos en torno al lecho para persuadirles de que deben vivir en armonía después de que él muera. Para convencerles, les muestra unas varas, fáciles de romper una a una, pero prácticamente imposibles de quebrar en manojo. Esta fábula ensalza la solidaridad, no como valor moral en sí, sino como valor que garantiza la eficacia de nuestras acciones en orden a la meta que nos hemos propuesto alcanzar: «Unidos resistiremos, divididos caeremos.»

Esta clase de problemas se discuten hoy aparte, fuera del campo de la ética, y su independización parece favorecer su estudio. Algunos autores sugieren llamar *praxiología* al estudio de tales problemas.[5] La praxiología sistematizaría reglas que tienden a asegurar el éxito de la acción, éxito que unas veces podría estar de acuerdo y otras en desacuerdo

[5] TADEUSZ KOTARBINSKI *Praxiology: an introduction to the science of efficient action,* traducida del polaco por O. Woytasiewicz. Oxford y Varsovia 1965.

con el valor moral de la acción, que en tales consideraciones no desempeña ningún papel. En el caso de la fábula de Esopo arriba citada, la solidaridad, recomendada por el moralista, es un importante factor para el éxito, sin embargo el moralista está lejos de aprobar otras reglas praxiológicas, tales como el principio de *divide et impera,* que por su eficacia ha rendido tantos servicios en política, o la regla de presentar al adversario *hechos consumados.*

2. En los mismos tratados de ética debemos distinguir consideraciones que tienden a atribuir a las cosas su verdadero valor, a clasificar esos valores reconocidos y a ordenarlos jerárquicamente. Estos problemas componen una teoría general de valores o una *axiología* general. Los valores morales constituyen aquí sólo un grupo de tantos. En este contexto hace al caso situar las diferentes propuestas de definición del concepto de valor y de otros conceptos afines, tales como el de interés. Habría que preguntar también aquí si se pueden reducir todos los valores a uno, concretamente al del placer, opinión mantenida por muchos hedonistas. Si hay una serie de valores que no pueden reducirse a uno, entonces se deberá proceder a su clasificación. Tradicionalmente, los valores han sido clasificados como buenos, verdaderos, o bellos. A veces se proponen otras clasificaciones más diferenciantes de los valores, por ejemplo subdivisiones según los intereses que satisfacen (Ralph Barton Perry), según las necesidades que expresan (Bronislaw Malinowski), o según las instituciones por las que son realizados y defendidos (Stuart Carter Dodd).[6]

[6] STUART CARTER DODD, *On clarifying human values: a step in the prediction of human valuing:* American Sociological Review (1951) 645-653.

Es notorio hasta qué punto estas cuestiones absorben, por ejemplo, al filósofo alemán Nikolai Hartmann, en su libro de ética, y el lugar que ocupan en las reflexiones del fenomenólogo, también alemán, Max Scheler, quien, entre otras cosas, se esfuerza en establecer una jerarquía de valores. Los problemas citados aquí como ejemplo han comenzado a tener vida propia, pues cada vez son más los tratados de valores que no se ocupan de ninguna cuestión moral o que lo hacen sólo incidentalmente. En la actualidad se suceden constantemente proyectos de una axiología general, desarrollados unas veces por filósofos, otras por sociólogos o antropólogos culturales. Estos cambios resultan generalmente beneficiosos. Autores con sentido para lo concreto han devuelto a la tierra los valores situados por Hartmann en una estratosfera platónica y han demostrado su relación íntima con las necesidades y aspiraciones humanas. Durante el proceso, sin embargo, estos problemas han dejado generalmente de ser de carácter propiamente normativo y han pasado a formar una psicología o una sociología de valores. Por ejemplo, los problemas tratados por Stephen C. Pepper en *The Sources of Values* (1958) pertenecen a la psicología de los valores. Pepper analiza las actitudes que adoptan los hombres respecto a objetos o circunstancias y contextos valorados positivamente (tendencias) y aquellas actitudes que se manifiestan en forma de aversión, rechazos, etc.

Una de las cuestiones importantes referentes a los valores en general es la de si es posible medir o ponderar los valores. Siempre que elegimos, ponderamos. Toda preferencia implica ponderación. Ponderamos, por ejemplo, cuando decimos qué castigo

corresponde a un crimen, o cuando concedemos premios a la mejor ejecución de un concierto de Mozart. Durkheim intentó medir la cohesión social por el número de suicidios; Robert C. Angell midió la integración de las ciudades por el índice de crímenes y por el índice de bienestar.[7] A cuanto sabemos por obras aparecidas recientemente, referentes a la ponderación o medición de valores, resulta posible construir una escala según la cual *A* tenga menos valor que *B*, y *B* menos que *C*; pero parece imposible determinar *cuánto* menos sería el valor de *A* respecto al de *B*, y el de *B* respecto al de *C*.[8]

3. Los tratados de ética reservan generalmente un lugar destacado a las explicaciones sobre cómo conseguir la felicidad y, de modo especial, a las instrucciones sobre cómo evitar el sufrimiento o cómo superarlo cuando es inevitable. Los autores de la antigüedad recurrían, no sin razón, a la terminología médica. Piensen, si no, en el *tretafármacon* de Epicuro, quien trataba al infeliz de la misma forma que a un enfermo; o recuerden las comparaciones similares que a menudo usan Séneca y Cicerón. Este consideraba que el sufrimiento era una enfermedad del alma (morbus animi) que debía ser tratada a toda costa. La preocupación principal de los antiguos estoicos era guardarse del sufrimiento; defenderse contra el sufrimiento; y ésta su preocupación dominante influía decisivamente en su idea de que todo objeto del cual se nos puede privar carece de valor por esa misma razón.

Estos problemas, que en proporciones diversas

[7] ROBERT C. ANGELL, *The moral integration of American Cities:* American Journal of Sociology 57 (1951).

[8] Véase KENNETH J. ARROW, *Social Choice and Individual Values*. New York 1951.

pueden hallarse en las obras de los autores antiguos y modernos, se unen formando un todo que podría denominarse *higiene de la vida interior* o *felicitología,* término acuñado, si no me equivoco, por Otto Neurath, que fue miembro activo del antiguo Círculo de Viena. Esta palabra posiblemente escandalice a los lingüistas por su terminación griega añadida a la raíz latina pero, como ya se aprobó una combinación análoga en el término *sociología,* podría también admitirse en este caso.

Si el punto de partida representa una idea definida de felicidad, podría preguntarse qué métodos son los más eficaces en orden a la obtención de esa felicidad. La respuesta a esta pregunta ha de basarse en observaciones. Y así, por ejemplo, podemos preguntarnos si es razonable anticipar todos los desastres posibles. Es cierto que tal anticipación nos permite prepararnos para un sobresalto o un revés inminente; pero, por otra parte, ciertos desastres que nos amenazan no llegan a ocurrir después de todo, en tanto que su anticipación no constituye nunca una experiencia agradable. Por eso es difícil decidir si la anticipación del desastre contribuye o no a nuestra felicidad. Además, podemos preguntar si es verdad que un desastre nos templa contra un posible nuevo desastre, en tanto que una vida fácil nos hace vulnerables a cualquier dificultad que nos pueda salir al paso.

La idea según la cual nosotros no buscamos la felicidad sino que la encontramos en lo que buscamos, y la opinión de que tenemos más posibilidades de ser felices cuando no pensamos en ello, pertenecen a la «felicitología». Es también tarea de la «felicitología» elegir entre las dos fórmulas contradictorias

de felicidad. La una nos aconseja despertar en nosotros necesidades exquisitas y variadas; la otra asegura que para ser felices hemos de vivir de tal forma que nuestras necesidades sean sencillas y fáciles de satisfacer. Todos estos problemas son completamente independientes de los pertenecientes al orden moral, y por eso lo mejor es tratarlos separadamente.

El remedio sugerido por los antiguos iba dirigido a los síntomas y no a las causas de la enfermedad. No nos decían cómo habíamos de organizar una sociedad en que fuese necesario recurrir al exilio como castigo; más bien nos indicaban qué debíamos hacer, caso de estar en exilio, para sufrir lo menos posible. Hoy, cuando queremos poner remedio a la causa del sufrimiento humano, recurrimos o a los reformadores sociales o a la psicoterapia. Los libros sobre salud mental que tratan de las causas de la alienación, inadaptación, tensión o frustración, han adoptado una gran parte de los problemas abordados anteriormente en los libros de ética. Pero, como ciertas formas de sufrimiento son inevitables, sin tomar en cuenta el sistema social en que vivimos o sin reparar en nuestra condición física —por ejemplo, el sufrimiento causado por una desgracia o pérdida dolorosa o por la consideración anticipada de nuestra propia muerte—, las normas y consejos de los sabios mantienen su valor terapéutico y vale la pena no olvidarlas.

4. En las reflexiones de los antiguos filósofos sobre ética descubrimos un cuarto grupo de problemas. Los autores que nos dicen qué hemos de hacer para sufrir lo menos posible nos advierten también qué debemos hacer para sufrir con valentía y para morir con dignidad. Lo que aquí importa no es

nuestra felicidad, sino nuestra perfección. Nos fijamos en nuestra propia perfección, por ejemplo, cuando nos empeñamos en dominar un acceso de cólera, y el deseo de mejorarnos nos hace recurrir a prácticas ascéticas, tanto si somos ascetas de profesión como si somos adolescentes con aspiraciones. Para descubrir los senderos de la perfección, los filósofos de la antigüedad procuraron conocer la naturaleza humana. Pensaban que el ejercicio y cultivo de los *rasgos y características específicamente humanos* ayudarían al hombre a conseguir de verdad la dignidad humana. Y como es la inteligencia la que nos distingue de los demás seres vivientes, afirmaban que el hombre debía dejarse guiar en su comportamiento por la razón.

El que aspira a una perfección personal no toma demasiado en cuenta el sufrimiento. Un reformador social que abre los ojos a los parias del mundo y las hace ver la injusticia que sufren, lo único que consigue es aumentarles la miseria; sin embargo, él lo hace para ayudarles a vivir una vida digna de seres humanos, es decir, una vida que corresponda a un ideal determinado de personalidad.

Todos los hombres y todos los grupos humanos tienen ideales de personalidad que configuran y dan forma a su existencia. Crane Brinton sugiere aplicar al tipo ideal humano de una cultura determinada el calificativo de «envidiable» (desideratum); con este concepto entiende él una personalidad humana admirable, que o bien puede encarnarse en una persona real y viviente o en un carácter de ficción.[9] El guerrero invencible que aparece en los poemas épicos

[9] CRANE BRINTON, *A history of western morals*. London 1959, 23-24.

de Homero, el sabio *civis romanus*, el galante caballero, intrépido e intachable, el hidalgo, el hombre del honor en el siglo XVII, el ciudadano honrado, el moderno «gentleman», el norteamericano autorrealizado, todos éstos son ejemplos de tipos ideales de personalidad que durante épocas enteras han inducido a los hombres a la perfección de sí mismos y han impreso rasgos específicos en las culturas que los adoptaron como suyos.

Las Vidas de Plutarco han sido leídas una y otra vez durante siglos, y, según una tradición bien conocida, Charlotte Corday llevaba un volumen de Plutarco debajo del brazo cuando fue a asesinar a Marat.

Los antropólogos culturales contemporáneos se sienten incapaces de entender la cultura que estudian si no consiguen descubrir en ella los ideales de personalidad aceptados y adoptados por el grupo social en cuestión. A menudo estos ideales no se dejan percibir como tales de inmediato, y en ese caso deben ser reconstruidos indirectamente. En una sociedad compleja hay generalmente varios, no necesariamente ajustados o concertados entre sí. Una persona que pertenece a varios grupos sociales de una sociedad cambia sus pautas de comportamiento de la misma manera que cambia de vestido, conformándose y adaptándose en cada caso al ambiente en que se encuentre. Las personas admiradas inducen a la imitación; pero también se da el caso de que aquellas que son objeto de menosprecio ejercen un *influjo decisivo sobre los deseos y aspiraciones de* los hombres: por ejemplo, a finales del siglo XIX los ideales del ciudadano corriente estaban francamente dominados por los bohemios, y por contraste los incitaban a una conducta opuesta, excéntrica.

Los ideales de una sociedad son asumidos tácitamente y se dan por supuestos. Sólo raramente describe un filósofo su personaje ideal, como lo hizo Aristóteles al trazar el retrato del hombre magnánimo. Para hallar el ideal de conducta humana dominante en un ambiente y en una época determinada, hemos de dirigir nuestra atención a la literatura, a los pedagogos y educadores, a los promotores de reformas sociales. Debemos, sobre todo, a Benjamín Franklin el ideal del ciudadano honrado del siglo XVIII, y fue Daniel Defoe, el autor del *Robinson Crusoe,* quien se esforzó en adaptar el ideal de un «gentleman» a las necesidades de la clase media.

A veces es posible también deducir o descubrir los ideales de las mentiras piadosas que transforman a una persona fallecida en ejemplo edificante para los vivos. Biografías de grandes personajes han sufrido a menudo muchas enmiendas so pretexto de que resultasen ejemplares. Se suprimieron asimismo irregularidades habidas en la vida sexual, y se ajustaron opiniones políticas y religiosas a determinadas normas y concepciones vigentes. Hace unos años se descubrió que la hermana del poeta francés Rimbaud había introducido unas cuantas pequeñas correcciones en la colección de cartas de su hermano. Por ejemplo, donde el poeta informaba sobre sus ingresos y sobre sus gastos, había añadido ceros a las cantidades que a ella le parecieron excesivamente modestas. Modificaciones de ese tipo proporcionan material muy interesante para el estudio de las personalidades o personajes ideales.

Esfuerzos en orden al perfeccionamiento de sí mismos tomando como punto de referencia un determinado tipo de ideal se hallan generalmente relacionados con la necesidad de sentirse superior a otros, y la superioridad moral ha ido a menudo de la mano de la superioridad social. La palabra «noble» denota ambas cosas: superioridad de clase y superioridad de comportamiento moral. Lo mismo vale de la palabra «gentleman», que originariamente venía a significar hombre de alcurnia y que Locke la refirió no sólo a la nobleza, sino también a las clases privilegiadas en general. Durante el siglo XIX vino a significar ante todo excelencia moral, según puede verse en las definiciones que de la palabra «gentleman» dan las ediciones sucesivas de la *Encyclopaedia Britannica.*

«Villano», opuesta a «noble», revela la misma dualidad al significar simultáneamente inferioridad social e inferioridad moral. Casos de dualidad parecida pueden darse en muchas lenguas. La ambición de distinguirnos de los demás por nuestra excelencia o superioridad nos hace desarrollar virtudes que Eugène Dupréel en su *Traité de morale* [10] describe como virtudes del honor. Estas virtudes son difíciles de conseguir, pues hemos de luchar si queremos distinguirnos; logros fáciles están al alcance de cualquiera. En la tarea de nuestro propio perfeccionamiento desempeñan un papel no pequeño las consideraciones estéticas y se mezclan con valoraciones morales; pues los ideales por los cuales aspiramos son juzgados generalmente tanto desde un punto de vista artístico como desde un punto de vista moral.

5. Los problemas dominantes del pensamiento ético de la antigüedad giraban en torno a nuestra

[10] EUGÈNE DUPRÉEL, *Traité de morale.* Bruxelles 1932.

propia felicidad y a nuestra propia perfección. El pensamiento ético moderno, sin dejar de lado estas preocupaciones, prefiere ocuparse más en cuestiones de orden social. En su obra *De cive,* Thomas Hobbes no pregunta qué ha de hacerse para evitar el sufrimiento, sino cómo hay que vivir para que la vida de uno corresponda a la de un ser humano ideal. Hobbes trata de descubrir cómo habría que organizar la sociedad humana para evitar los conflictos, y a qué medidas habría que recurrir para asegurar a todos los ciudadanos una vida en paz.

Es cierto que los antiguos también conocían estas cuestiones; pero, como en el caso de Aristóteles, las relegaban al ámbito de la política. Actualmente, por el contrario, están en el centro de las consideraciones morales. El desarrollo de la industria en la segunda mitad del siglo XIX sugirió la idea de una sociedad cuyo funcionamiento debía ser semejante al de una máquina bien engrasada; a ese buen funcionamiento de la sociedad debían contribuir las normas morales. Semejante idea sobre el papel de la ética explica por qué muchos autores llegan a afirmar que la moralidad no existe fuera de la sociedad. Esta concepción hace del escritor de ética casi un legislador y transforma la ética en una especie de técnica sociológica o de higiene de la vida social.

Moritz Schlick fue uno de los autores que afirmaban que los antiguos filósofos se interesaron solamente del desarrollo de la personalidad o autorrealización de la persona (Selbsterfüllung) y que no sabían nada de la moralidad en el sentido propio de la palabra. Para Schlick, la moralidad surge desde el momento en que el hombre comienza a interesarse por las restricciones que tiene que imponerse para

dejar vivir a los demás (Selbstbeschränkung).[11] Esta opinión parece verse confirmada por el hecho de que la oposición entre egoísmo y altruismo y el esfuerzo en armonizar los dos ha pasado a ser uno de los principales problemas de la ética moderna.

> Vivimos en sociedad, escribía Voltaire en el artículo sobre la virtud en su *Dictionnaire Philosophique* [12] por eso sólo será verdaderamente bueno para nosotros aquello que redunde en bien de la sociedad. Un ermitaño será sobrio, piadoso, e irá vestido con unos trapos: muy bien; será santo; pero yo no lo llamaré virtuoso hasta que no haya realizado un acto de virtud del cual hayan podido sacar algún provecho los hombres.

A partir del siglo XVIII, la tarea más importante, si no la principal, de la ética pasa a ser la de reducir a un mínimo los conflictos humanos. La obra de Jeremy Bentham puede servir como ejemplo de un sistema moral surgido de la estrecha colaboración entre el moralista y el legislador. Reformadores sociales que pretendieron que en una sociedad ideal, organizada de acuerdo a sus recomendaciones, no sería necesaria moralidad alguna, han debido obviamente entender por moralidad un sistema de reglas propuestas para hacer de la sociedad un todo armónico. De hecho las reglas serían superfluas si el ordenamiento y organización de la vida en comunidad hiciesen imposibles los conflictos. Ahora bien, una buena organización de la vida social no convierte en superflua una moralidad concebida como sistema de normas que ofrece y sugiere la realización de varios ideales de perfeccionamiento personal.

[11] MORITZ SCHLICK, *Fragen der Ethik.* Wien 1930. Traducido al inglés por David Rynin, *Problems of ethics.* New York 1962.

[12] VOLTAIRE, *Oeuvres complètes,* 43, 1784, 427. Y en inglés: *A philosophical dictionary,* en *The works of Voltaire,* v. 10, traducido por William F. Flemings. New York 1901, 164.

Después de la eliminación de los problemas concernientes a la eficacia de nuestras acciones, que hemos separado al principio del campo de la ética, confiándolos a especialistas de otros campos, hemos creído poder limitar el ámbito de la ética a cuatro grupos de problemas: el primero fue el de la axiología o teoría general de los valores; el segundo lo denominamos «felicitología»; el tercero se ocupaba de cuestiones relacionadas con la perfección personal; y el cuarto comprendía todas las normas que hacen armoniosas las relaciones humanas. El pensamiento ético normativo es, sin lugar a duda, demasiado complicado, dados todos sus matices, como para poder ordenarlo según los cuatro grupos mencionados; sin embargo, esta clasificación explica ciertos malentendidos surgidos a raíz de discusiones sobre problemas morales, y nos hace comprobar por qué ciertas teorías que pretendían abrazar todo el conjunto de la moralidad se han demostrado inadecuadas.

Desde tiempos de Adam Smith, muchos escritores de ética han deseado basar la moralidad en una facultad innata en el hombre que ellos llaman simpatía. El hecho de que un niño responda con una sonrisa a la sonrisa de su madre y llore cuando oye llorar a otros constituía motivo suficiente para esperar que, basándose en esa tendencia, que Smith denominó «fellow-feeling», es decir, simpatía, o, mejor, sentido de compañerismo, fuera posible enseñar a las personas a procurar el bien de los demás y a hacer armoniosa la vida de la sociedad. Smith y sus seguidores se dedicaron preferentemente a la organización de la vida social y descuidaron la problemática referente a la perfección personal. Otros quisieron fundar la moralidad sobre el honor y la

dignidad, y se ocuparon de la perfección del hombre. Los que atribuyen un papel importante al esfuerzo humano han revelado estar interesados principalmente en la perfección humana, mientras que quienes toman en consideración sólo las consecuencias de las acciones han insistido más que nada en la organización de la vida social.

Muchos autores han criticado los valores derivados de una de las teorías aplicándoles normas y criterios tomados de la otra. En su obra *Principles of morals,* Hume criticaba las privaciones que los ascetas se imponían a sí mismos. Advertía a los que ayunaban o recurrían a renuncias severas, que lo que hacían era perfectamente inútil y que sólo podía redundar en detrimento de su carácter. De hecho, tales prácticas parecían más perniciosas que laudables a los organizadores de la vida social. Sin embargo, esos ascetas no carecían de sentido del mérito a los ojos de quienes creían que podrían así asegurarse la felicidad eterna o que estaban haciendo lo posible por conseguir una personalidad ideal.

De acuerdo con la teoría perfeccionista, a veces elegimos el camino más difícil cuando nos proponemos servir al bien de los demás; pero no es necesariamente cierto que el sacrificio más grande proporcione el mayor provecho a nuestros prójimos.

En nuestros preceptos morales, y también en nuestras consideraciones teóricas, pasamos constantemente de un sistema de ideas a otro. El educador que desee que sus discípulos tengan horror a la mentira, consigue a veces su intento apelando a la dignidad y al sentido del honor de los propios educandos, método recomendado por Locke en *Some*

thoughst concerning education y propuesto para despertar ambiciones de perfección. El que nos enseña que el mentir puede ser peligroso, lo que en realidad pretende es nuestra felicidad. Esa es la lección de la tan conocida historieta del pastor que gritaba «¡el lobo!» sólo para gastarles una broma a los demás y que luego, al ser atacado de verdad por los lobos, se vio solo y sin ayuda. Finalmente, está el moralista que condena la mentira porque para la vida en comunidad resulta necesaria una atmósfera de seguridad y de confianza mutua. Estos tres mismos tipos de argumentos presentan los que recomiendan que controlemos nuestras pasiones. Unos nos aconsejan obrar así porque la autodisciplina nos protegerá del sufrimiento; éstos, porque es indispensable para conseguir la perfección moral; y finalmente otros, porque es una condición necesaria para la armonía de la vida social.

Al mismo tiempo que es importante constatar a qué sistema de ideas pertenecen determinados enunciados, y a la vez que puede parecer de provecho tratar separadamente estas esferas, resulta también imposible no advertir los eslabones de unión existentes entre ellas.

Empecemos con la teoría de los valores. Diferentes autores sostienen opiniones diversas respecto a las jerarquías de valores. Si alguien nos recomienda los bienes más permanentes, lo que en realidad busca es, evidentemente, nuestra felicidad, y lo que de verdad quiere es eliminar el sufrimiento que nos resultaría de la pérdida de tales valores. Si otro asigna a los placeres sensuales el puesto más bajo en la escala de los valores, lo hace así por que es de la opinión, común en el pensamiento cristiano,

de que a la perfección humana no se la puede asociar con valores compartidos por el hombre y los animales. Y, finalmente, si alguien nos pide que tengamos en gran estima aquellos valores que no pierden nada al ser compartidos —el valor de la música o de un libro no disminuye por el hecho de ser disfrutado por muchos—, nos pide que obremos así porque tales valores no organizan conflictos, como en el caso, por ejemplo, de los valores así llamados económicos. El que, por ejemplo, se da a sí mismo un buen banquete, quizá está con ello privando de lo necesario a su prójimo; y uno que se arropa con una buena colcha, quizá está exponiendo a su semejante a los rigores del frío. Si uno, sin apercibirse de ello, adopta al mismo tiempo diferentes principios para la formación de una jerarquía de valores, hallará difícil la obtención de resultados que satisfagan los requisitos de la lógica.

La antigua ética, que, como hemos visto, se ocupaba principalmente de la felicidad y de la perfección humanas, combinó ambas convencida de que la virtud era no solamente una condición necesaria, sino también suficiente para la felicidad humana. Según Séneca, la felicidad sigue a la virtud como la sombra al cuerpo. Tal convicción nació de la necesidad humana de justicia: al sentido humano de justicia le repugna la posibilidad de que personas malas puedan ser felices. El deseo de ver que el destino corresponde al mérito es uno de los más poderosos en el hombre. Según Max Weber, ese deseo contribuyó al nacimiento de las religiones: los dioses se encargaban de asegurar recompensa en el otro mundo, toda vez que en éste no se hacía justicia. Por eso no hay nada de extraño en el hecho de que, aunque el

concepto de virtud se haya visto modificado a lo largo de los siglos, persista, a pesar de todas las pruebas en contra, la convicción de la existencia de una relación estricta entre la virtud y la felicidad.

Esa convicción se halla, por ejemplo, en la obra *Fragen der Ethik* de Moritz Schlick. El deseo de servir a los demás y de compartir sus alegrías —que, según Schlick, es un elemento esencial de la virtud— le da a uno la máxima satisfacción, y el hecho de que la bondad y el gozo se manifiesten con la misma expresión facial no es pura coincidencia. Según él, la alegría que sentimos al compartir el gozo de los demás no conoce límites. No sólo no llega nunca a cansarnos, sino que acrecienta nuestra propia capacidad de felicidad *(Glücksfähigkeit)*. Schlick parece ignorar el hecho de que una persona que es sensible a la felicidad de los demás y la comparte de una manera sincera debe con toda probabilidad ser también sensible a sus sufrimientos, y que, por consiguiente, la misma inclinación cuenta tanto para la felicidad como para el sufrimiento adicionales de esa persona.

Tentativas y ensayos para determinar hasta qué punto nuestra felicidad se deba a nuestros instintos sociales datan por lo menos del tiempo de Charles Darwin. Hace muy poco, Pitirim Sorokin trató de demostrar, valiéndose de métodos empíricos, que, por regla general, los altruistas gozan de mejor salud que los egoístas y que, por consiguiente, gracias a su actitud de benevolencia hacia otras personas, los altruistas viven no sólo más felizmente, sino también más que los egoístas.

Aquellos que ven perfección humana en la disposición de servir a los demás y al mismo tiempo

creen que tal servicio es una fuente inagotable de felicidad, combinan las tres tendencias ideológicas arriba mencionadas (que hacen hincapié en la felicidad, en la perfección, y en la armonía social), haciendo depender la perfección y la felicidad humanas de las virtudes cívicas. Pero pueden hallarse fácilmente sistemas de ética en que la perfección humana no tiene nada que ver con las virtudes del hombre como miembro de la sociedad. Un asceta que, para buscar la perfección en la soledad, ha roto todos sus lazos sociales, ha abandonado su familia y se ha marchado al desierto, sigue un modelo de perfección en el que no son aplicables las reglas y normas relacionadas con la vida social.

Ciertos autores han tratado de demostrar que, en definitiva, todas las virtudes, incluso las estrictamente personales, son siempre ventajosas desde el punto de vista de la sociedad; sin embargo, nunca han logrado convencernos. En una sociedad dada, los ideales de personalidad surgen las más de las veces de manera espontánea; no son fruto de razonamientos, y a menudo obedecen o se acomodan a tradiciones muy antiguas de naturaleza mágica. Elementos de este tipo se encuentran en los diversos sistemas de moralidad sexual de todo el mundo. En tales casos, la perfección personal sigue su propio curso, sin tener en cuenta qué sería mejor para la sociedad. En uno de sus ensayos, Hume aconseja la monogamia o la poligamia, de acuerdo al número relativo de hombres y mujeres de un determinado grupo social. Sin embargo, nuestro sistema de moralidad, probablemente por influjo del cristianismo, ha convertido la monogamia en una exigencia de perfección personal, sin hacer caso de la felicidad total de la sociedad.

El equilibrio entre la perfección y la felicidad personal como base de la moralidad no ha sido nunca completo. Los que creyeron que lo habían conseguido fueron víctima de la confusión. No era la felicidad concebida como un mínimo de sufrimiento y un máximo de gozo la que podía asociarse inseparablemente con la excelencia moral; era solamente la felicidad concebida como felicidad verdadera, siendo esta última inseparable de la perfección, precisamente por definición, pues la noción de felicidad verdadera siempre implica un ideal de personalidad.

Nos hemos declarado a favor de un tratamiento autónomo de la teoría general de la eficacia de nuestras acciones, teoría que antes se estudiaba dentro del terreno de lo que los antiguos denominaban «ética»; y hemos creído razonable estudiar separadamente los problemas referentes a la teoría general de los valores y los relacionados con la «felicitología» (que recurre a un concepto puramente psicológico de la felicidad). A la ética normativa le toca, por tanto, organizar el funcionamiento de la sociedad con respecto a un ideal determinado de relaciones interhumanas y con respecto al ideal de personalidad adoptado para los miembros de esa sociedad. A los ojos de los moralistas modernos, estos dos grupos de problemas se presentan como inseparables y parecen representar la moralidad en el sentido estricto de la palabra. Al hablar de moralidad, debemos tenerlos presentes. Como escribía Bertrand Russell, «sin moralidad cívica las comunidades perecen; sin moralidad personal su supervivencia carece de valor».[13]

[13] BERTRAND RUSSELL, *Human Society in Ethics and Politics*. Allen and Unwin, London 1954, 28.

En la primera parte de este capítulo traté de distinguir diferentes grupos de problemas que se dan en las consideraciones éticas. Ahora bien, esos mismos libros que nos enseñan cómo ser felices, cómo conseguir la perfección o cómo organizar la sociedad en un todo armonioso, contienen además un conocimiento amplio y detallado de los hechos relacionados con la vida moral.

> Los hechos morales, escribía Durkheim en la introducción a su libro sobre la división del trabajo, son realidades como otras cualesquiera: se basan en normas de conducta reconocibles por ciertas características distintivas; de ahí que deba ser posible observarlos, describirlos, clasificarlos y hallar reglas y leyes que los expliquen.[14]

Combinar en la misma rama del saber juicios de valor y normas con consideraciones puramente empíricas no parece favorecer ni a la elaboración de leyes y reglas ni al desarrollo de nuestro conocimiento de la vida moral. A esta simbiosis se le debe mucha confusión. La ética descriptiva debería ser tratada separadamente de la ética normativa. Sólo después de haberlas separado la una de la otra podremos comprobar con mayor exactitud la misión de la ética descriptiva; sólo entonces nos será también posible percatarnos de sus logros, así como de los problemas que hasta ahora han sido descuidados u omitidos y que merecen, sin embargo, nuestra atención.

En mi opinión, los problemas pertenecientes a la ética descriptiva pueden dividirse en tres categorías

[14] EMILE DURKHEIM, *De la division du travail social*. Paris 1893.

principales, cada una de ellas con sus correspondientes subdivisiones.

1. Yo propongo incluir en el primer grupo todos aquellos problemas que se tratan en la meta-ética. Nos movemos en el terreno de la meta-ética cuando analizamos la estructura de los sistemas éticos, cuando nos preguntamos a nosotros mismos en qué sentido de la palabra 'sistema' pueden estos sistemas ser tratados como tales. Nos hallamos en el terreno de la meta-ética cuando examinamos el carácter lógico de las normas y juicios de valor, cuando discutimos la posibilidad de aplicarles el concepto de verdad y falsedad, cuando analizamos la clase de argumentos que pueden ser aportados en su favor y la clase de persuasión de que nos valemos para convencer a nuestros contrarios a la hora de carecer de tales argumentos. C. L. Stevenson trata de estos problemas en su obra *Ethics and language,* que es un libro dedicado enteramente a la meta-ética.[15]

Los problemas arriba mencionados están lejos de constituir el campo exclusivo de las consideraciones meta-éticas. A la meta-ética pertenece también, por ejemplo, la cuestión que trata de averiguar cuáles son las características que distinguen los juicios de valor y las normas morales de los juicios estéticos o de las leyes del tráfico.

> ...Todos nosotros entendemos más o menos lo que la palabra moralidad implica... Todos distinguimos entre el carácter moral de un hombre, por una parte, y su afabilidad o sus dotes intelectuales, por otra. Nos damos cuenta de que acusar a un hombre de conducta inmoral es completamente diferente que atribuirle simplemente mal gusto o malas maneras, o que calificarle meramente de estúpido o de ignorante.[16]

[15] CHARLES L. STEVENSON, *Ethics and language.* New Haven 1944.

Este discernimiento aproximativo a que G. E. Moore alude, puede ser suficiente para nuestro comportamiento práctico de cada día; pero, si queremos investigar científicamente la vida moral, deberemos ciertamente delinear con más precisión nuestro campo de indagación, sobre todo por lo difícil que es a menudo decir en un caso dado si tenemos que habérnoslas con el consentimiento y la desaprobación morales o no. Todos estamos de acuerdo en que una condena de la crueldad es un juicio moral, y que en cambio no lo es una recomendación a pensar con lógica. Vacilamos, sin embargo, al querer expresar qué lugar le corresponde a la opinión que dice que la felicidad constituye el valor más alto. ¿Se trata de una opinión perteneciente a la moral, o es más bien propia de una axiología general en que se elabora una jerarquía de valores?

David Hume, en la primera parte de su obra *Enquiry concerning principles of morals,* para descubrir lo que él llama el verdadero origen de la moral o lo que constituye, según él, el mérito personal, se pone a considerar

> los atributos espirituales que convierten a un hombre en objeto de estima y afecto, o de odio y desprecio; los hábitos, sentimientos o facultades que, al ser aplicados a una persona cualquiera, implican encomio o descrédito, y pueden ser panegírico o sátira de su carácter y de su comportamiento.

[16] G. E. MOORE, *The nature of moral philosophy,* en G. E. Moore, *Philosophical Studies.* London ²1948, 311.

Este método ayuda a descubrir

> en ambos lados las circunstancias comunes a estas cualidades, a observar el punto en que concuerdan características dignas de estima, por una parte, y las despreciables, por la otra.

Estas consideraciones, que apuntan a la determinación de los hechos morales, constituyen el objeto principal de la ética descriptiva, llamada por Durkheim *physique des moeurs*. A pesar de ser puramente empíricas, pertenecen, sin embargo, al grupo de los problemas meta-éticos, pues sirven para determinar el objeto de la ética.

El análisis de la estructura de los sistemas éticos, de los juicios de valor y de las normas morales no agota de ningún modo el campo de la meta-ética, ya que a ella también le toca la clarificación del pensamiento ético en general a través de la explicación del significado de los conceptos fundamentales de la ética. El que habla del lenguaje empleado en la ética, habla también de los problemas que en ella se tratan, y entra, por tanto, en el terreno meta-ético.

Hoy en día son particularmente numerosas las publicaciones que se ocupan de los problemas arriba mencionados. Año tras año se van publicando muchos libros y artículos que tratan sobre la naturaleza de los juicios de valor comparados con los juicios descriptivos, sobre la viabilidad de comprobación de los primeros, sobre la posibilidad de aplicar medidas en el campo de los valores morales, etc.

2. La otra importante rama de la ética descriptiva comprende todos los problemas psicológicos relacionados con la vida moral.

a) Deberíamos comenzar señalando algunos problemas interesantes referentes al proceso de valoración. En tiempos recientes hemos tenido la oportunidad de observar en varios países la tendencia a ver las cosas o bien completamente negras o del todo blancas. Dicha tendencia se ha demostrado útil en la propaganda, pues el terreno estaba bien abonado. Con esto quiero decir que la gente, por lo general, siente la necesidad de ver las cosas o blancas o negras y de evitar cualquier ambivalencia.

La obra *Gone with the wind (Lo que el viento se llevó)*, de Margaret Mitchell, ha sido traducida y muy leída en mi patria. Sin embargo, sé de lectores a quienes la figura de Scarlett deja una sensación desagradable, por cuanto en ciertos aspectos logra, sí, llegarles al corazón, pero en otros, en cambio, no consigue granjear su simpatía. La tendencia hacia la uniformidad en nuestras actitudes conduce no solamente a ver las cosas o blancas o negras, sino también a buscar causas laudables para hechos que nosotros juzgamos buenos y causas malas para eventos que creemos malos. Esta tendencia se manifestó en la doctrina de los antiguos estoicos, quienes, contra toda evidencia, entendían que lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, formaban dos cadenas causales diferentes que no llegaban nunca a enlazarse. Bernard Mandeville causó extrañeza en muchos de sus lectores al tratar de demostrar lo contrario. En la nota G de su obra *The fable of the bees (Fábula de las abejas)* escribía:

> La masa miope raramente podrá ver más de un eslabón en la cadena de las causas; en cambio, a aquellos que están en grado de echar un vistazo de más alcance y se hallan dispuestos a tomarse el tiempo de contemplar detalladamente el espectáculo de los hechos concatenados, les será dado ver surgir y pulular en cientos de lugares el bien del mal, de forma tan natural como los pollos nacen de los huevos.

En nuestra actitud hacia los valores advertimos una tendencia al dogmatismo. La fe que tenemos en nuestra superioridad se halla fuertemente apoyada en la convicción de que nuestra jerarquía de valores, nuestro modo de vida, nuestra cultura, son siempre lo mejor.

Hemos elegido estos ejemplos entre muchos otros que podrían ilustrar los problemas de una psicología de la valoración. La urgencia de una investigación detallada de estos problemas la advierte uno con sólo considerar hasta qué punto nuestra actitud hacia el mundo es primordialmente valorativa. El mundo se nos presenta como amigo o como enemigo, y nosotros descubrimos más y más juicios de valor incluso en consideraciones económicas manifiestamente neutras. Gordon Allport y otros han mostrado recientemente cómo logran los juicios de valor abrirse paso e imponerse inadvertidamente a fuerza de presentarse como algo normal y natural.

b) Los problemas relacionados con motivaciones e intenciones humanas pertenecen a una segunda subdivisión de los problemas psicológicos. Escritores de ética de todos los tiempos han tenido interés en descubrir si en nuestro comportamiento nos guía siempre la esperanza del placer o el deseo de evitar el dolor, si lo que procuramos siempre es nuestro propio beneficio o si, alguna vez por lo menos, nos dejamos llevar por una simpatía desinteresada.

Estos problemas han sido tratados sólo raramente de manera empírica, a pesar de ser ésta la única forma de solucionarlos. Han interesado al moralista y al educador, porque ambos han deseado saber qué pueden esperar del hombre y ambos han deseado

tomar en cuenta la naturaleza humana antes de imponerle sus normas.

c) En la tercera parte de la psicología de la vida moral incluimos todos aquellos problemas referentes a sentimientos como los así llamados sentido del deber, remordimiento, escrúpulo moral, culpabilidad, arrepentimiento, indagación moral, etc.

Los teóricos, al hablar de sentimientos morales, han usado esta expresión con dos sentidos diferentes. Unas veces la han empleado para referirse a emociones como las relacionadas con la aprobación o desaprobación moral —ansiedades y penas interiores, sentimientos de vergüenza y similares—.[17] Otras, en cambio, se han servido de ella para significar simpatía, amor, odio, o actitudes agresivas, pensando no específicamente en experiencias morales, sino en emociones o actitudes aprobadas o desaprobadas por el moralista. El estudio de los sentimientos morales en este último sentido pertenece al ámbito de la educación moral que, partiendo de una jerarquía ya establecida de valores morales, trata de desarrollar y de alimentar actitudes y sentimientos dados por buenos al par que reprime o elimina los ya reprobados.

d) Las formas exageradas de estas experiencias constituyen el objeto de una psicopatología de la vida moral. Autores psicoanalistas han demostrado que el sentimiento de culpabilidad desempeña un importante papel en la vida humana, presentándose a menudo bajo formas de auténtica obsesión. Escrúpulos exagerados y persistentes han sido con frecuencia objeto de observaciones clínicas y tema de intere-

[17] Véase, por ejemplo, EDWARD WESTERMARCK, *The origin and development of moral ideas*. London 1906, 1908.

santes novelas. La cuestión sobre cuáles son las causas de la insania moral pertenece también a esta sección. Finalmente, pero no por eso menos importante, el investigador de la vida moral hallará muchas sugerencias interesantes en los numerosos análisis de la conducta antisocial de ciertos grupos disidentes, que en la actualidad preocupan grandemente a los educadores de todo el mundo.

e) En relación con el desarrollo de la moralidad en el individuo, es decir, con la ontogénesis de nuestros juicios y actitudes morales, es preciso distinguir otra clase más de problemas. Dichos problemas constituyen el asunto central del bien conocido libro de Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant (El juicio moral en el niño)*. Piaget trata de mostrar la diferencia existente entre la moralidad desarrollada bajo la presión de los adultos y la moralidad observada dentro de grupos de compañeros de juego unidos por relaciones simétricas. Desde que Freud recalcó tanto la importancia de la primera infancia para el desarrollo de las actitudes morales, se ha escrito mucho sobre la influencia de la vida de familia en la configuración de nuestra propia personalidad moral.

3. La sociología de la vida moral constituye la última sección importante de la ética descriptiva. Dado que mi propósito es tratar luego sus problemas de manera más detallada, voy a limitarme ahora a sólo algunos ejemplos.

En primer lugar, vamos a echar un vistazo a aquellos factores que pueden determinar las actitudes morales, no de los individuos, sino de sociedades enteras. Todo el capítulo siguiente estará dedicado a estos problemas. Como veremos, el papel determinante de un factor sólo puede ser descubierto y establecido mediante investigaciones comparativas, tarea ésta que dista mucho de ser fácil, pues supone un conocimiento amplio de las diferentes culturas.

Entre los problemas psicológicos de la lista de arriba se mencionaba también la posibilidad de estudiar la ontogénesis de la moralidad y de observar su desarrollo en la vida de los individuos. En la enumeración de los problemos sociológicos deberemos hallar un estudio correspondiente de la filogénesis de las normas morales y de su evolución en las sociedades. Como todo el mundo sabe, estos problemas han despertado gran interés, particularmente desde Darwin. Según éste, existe un progreso constante de la moralidad. Los individuos antisociales quedan automáticamente eliminados en el curso de la evolución, dando paso a los socialmente mentalizados y a los altruistas, que están mejor adaptados para la vida social y son, por tanto, los más aptos.

La distinción entre los problemas pertenecientes a la meta-ética y los pertenecientes a una psicología o a una sociología de la vida moral sólo toma en cuenta los problemas de tipo sistemático de la ética descriptiva. Hasta aquí hemos dejado de lado todas las investigaciones históricas posibles en este campo y que como tales han tenido siempre un carácter descriptivo. La historia de la moralidad es particularmente importante para aquellos que, al negar la posibilidad de aplicar el concepto de verdad al terreno de las normas y de los juicios de valor, niegan también la existencia de progreso en materia de moral. (Esta conclusión, de todos modos, no la considero necesariamente válida). Todo aquel que niegue el progreso moral o lo estime dudoso, debería acentuar

particularmente la importancia de una historia de la moralidad; ya que, en ese caso, un conocimiento histórico de la vida moral representaría algo más que una simple historia de los errores felizmente superados, como sucede en la historia de la química. La historia de la moral se parece más bien a la historia del arte. Así como la historia del arte nos ofrece un panorama de los diferentes estilos, así también la historia de la moral nos presenta un panorama de los diferentes modos de vida que podemos elegir: por ejemplo, la forma de vida propuesta por los estoicos y la propuesta por los epicúreos, por nombrar tan sólo dos.

Hay ramas del saber cuya unidad se ve garantizada por la unidad de sus métodos; y hay otras cuya unidad descansa en la de su objeto. Las matemáticas parecen ser un ejemplo de lo primero, mientras el estudio de las lenguas lo es de lo segundo. Una lengua puede ser considerada desde el punto de vista de la semántica; asimismo se la puede estudiar en su aspecto morfológico, o bien analizar su fonética. En los tres casos habrá que utilizar diferentes métodos; sin embargo, todos ellos se verán ligados por la unidad de su objetivo.

Parece altamente aconsejable separar los problemas de la ética descriptiva de los de la normativa. Sólo cuando los separemos, estaremos en grado de ver claramente cuáles, hasta ahora, han sido estudiados de manera insuficiente y cuáles omitidos o descuidados por completo. Muchas veces, en efecto, los autores de libros de ética no han separado rigurosamente las cuestiones relacionadas con los hechos, de las cuestiones que versaban sobre qué clases de acciones merecían alabanza y cuáles, por el contrario, eran

dignas de desprecio. Las discusiones en torno al hedonismo ilustran bien este punto. Con frecuencia los autores no han distinguido entre el describir el curso de una acción y el recomendar su seguimiento. Un ejemplo de esto se halla en la frecuentemente repetida argumentación de que la moralidad se ve sujeta a una evolución que va de la heteronomía a la autonomía. Según esta teoría, el hombre aceptó primero aquellos valores provenientes de una autoridad exterior, de la misma manera que un niño lo hace cuando obedece a sus padres. A medida que fue alcanzando madurez, comenzó a reflexionar por su cuenta, y aceptó unos preceptos y rechazó otros. Como descripción de hechos reales, esta evolución de la heteronomía o la autonomía resulta insatisfactoria, pues la mayoría de los hombres no alcanza nunca niveles de autonomía. Ahora bien, si el moralista entiende y ofrece la exposición de esta evolución no como descripción de lo que es, sino de lo que debe ser, en ese caso merecería una valoración completamente distinta. Unicamente podrán oponerse a ella los políticos, pues, a veces, los moralmente autónomos suelen poner trabas a la labor de los gobernantes.

Todavía hay otra razón más a favor de por lo menos una separación temporal entre la ética descriptiva y la normativa. La ética normativa debe tomar en cuenta los efectos pedagógicos que ejerce sobre la gente, esto es, el autor de ética normativa debe comprometerse a animar unas veces a la realización de una acción y a desaconsejarla otras. Una actitud así resulta, sin embargo, muy peligrosa para aquel que quiera investigar imparcial y desapasionadamente la vida moral. No puede uno ser buen inves-

tigador en el campo de la moral, si tiene que estar constantemente atento a ser un buen educador. Bernard Mandeville fue un excelente observador de la vida moral de sus contemporáneos, y su aportación a la ética descriptiva ha sido subestimada durante mucho tiempo. Sin embargo, yo no recomendaría su *Fábula de las abejas* como manual de ética normativa. La posteridad lo juzgó muy mal por su posible influjo como moralista, y sólo ahora estamos en grado de apreciar debidamente la importancia de sus aportaciones a una psicología y a una sociología de la vida moral.

Algunos autores han señalado que, desde el siglo XVIII, en los libros de ética ha estado aumentando constantemente el elemento descriptivo en comparación al normativo. Efectivamente, los autores de ética del siglo XVIII se interesan muchísimo por problemas referentes a la psicología de la vida moral y por los relativos a la naturaleza humana tal como los ve un moralista. Sin embargo, la idea de crear una rama independiente de la ciencia para examinar científicamente las diferentes concepciones y creencias humanas en torno a una vida moralmente buena y para explicar su origen, no cristalizó hasta la segunda mitad del siglo XIX.

En ese tiempo se pueden observar tres corrientes principales respecto a los estudios descriptivos de ética. La primera proviene de Darwin, y se ocupa sobre todo de la evolución de las ideas morales. Me refiero a libros como *L'évolution de la morale* (1887), de Charles Letourneau; *The origin and growth of the moral instinct* (1898) = *Origen y desarrollo del instinto moral,* de Alexander Sutherland; *The origin and development of moral ideas* (1906) = *Origen y desarrollo de las ideas morales,* de Edward Westermarck; o *Morals in evolution — A study in comparative ethics* (1906) = *La moral en evolución — Ensayo de ética comparativa,* de L. T. Hobhouse.

La segunda está relacionada con el desarrollo de los estudios comparativos en Alemania. Wilhelm Wundt, en su *Ethik,* editada en 1887, prometía publicar *Una investigación sobre los hechos y las leyes que rigen la vida moral (Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens).* También Georg Simmel ideó en su *Introducción a la ciencia moral (Einleitung in die Moralwissenschaft),* publicada en 1892-1893, un tratado descriptivo sobre los valores morales. Ambos, sin embargo, prometían más de lo que cumplieron, pues trataron del tema de manera excesivamente tradicional. A la misma corriente pertenecen igualmente los valiosos libros de Max Weber, quien, especialmente en su *Religionssoziologie (Sociología de la religión)* realizó una importante aportación a la sociología de la moral.

La tercera corriente se vio influenciada por sociólogos, sobre todo por Emile Durkheim y su escuela. Durkheim elaboró su programa en el libro *La división del trabajo social (De la division du travail social),* publicado en 1893. Como los fenómenos morales son fenómenos sociales, la ciencia que los investigue deberá, según él, incluirse en la sociología —opinión que conduciría a la inclusión en la sociología de todas las humanidades.

El programa de Durkheim de crear una así llamada «física de las costumbres» fue apoyado y defendido en su escuela por Lucien Lévy-Bruhl y, más tarde, por Albert Bayet. El famoso libro de Lévy-Bruhl, *La moral et la science des moeurs (La moral*

y la ciencia de las costumbres), publicado en 1903, contenía una refutación de todos los ataques dirigidos contra esta ciencia y una serie de principios muy generales sobre su desarrollo futuro. Lévy-Bruhl estaba de acuerdo con su predecesor al incluir esta rama de la ciencia en la sociología, a pesar de estar tan lejos de ser convincente la teoría de Durkheim de que la investigación de los fenómenos morales pertenece a la sociología por ser sociales dichos fenómenos morales. El arte, la literatura, las leyes y la religión son también fenómenos sociales, y, sin embargo, nadie pensaría en incluir su estudio dentro de la sociología.

Durkheim y los de su escuela se desentendieron de todos los problemas psicológicos concernientes a la vida moral y trataron con desdén la psicología derivada de Comte. El vienés Moritz Schlick, en su libro *Fragen der Ethik = Problemas de ética* (véase nota 11), no reparó en todos aquellos problemas sociológicos capaces de constituir el objeto de una obra puramente descriptiva y elucidativa, y propuso inserir la psicología descriptiva dentro de la psicología. Como hemos tratado de mostrar, la ética descriptiva debe abordar su objeto desde diferentes ángulos y tomar en consideración no sólo la psicología y la sociología de la vida moral, sino también los problemas de la meta-ética.

Si abogo por una obra descriptiva autónoma sobre nuestra vida moral, no lo hago con la intención de desestimar la ética normativa. Observo con gran interés todos los intentos por construir y desarrollar una lógica sobre normas morales y creo que en este campo es completamente posible toda clase de razonamientos deductivos. Aunque de la ética normativa no pueda

hacerse una ciencia en el sentido estricto de la palabra, sin embargo, es seguro que se la puede tratar de manera más científica que lo que se la ha tratado hasta ahora. Toda elucidación de conceptos, cualquier empeño por poner en claro cuáles son las normas fundamentales de un sistema ético dado, y que podría derivarse de ellas como premisas, son pasos hacia una ética normativa más coherente. Al calificar de científica a la investigación, no le adscribimos una cualidad única, sino un número de cualidades de distinta clase y grado, tales como claridad, coherencia, exclusión de generalizaciones precipitadas, verificabilidad. Algunas de estas cualidades pueden conseguirse, al menos hasta un cierto grado, en las disciplinas normativas, y el desarrollo de la ética descriptiva parece ser de mucho provecho para el logro de esta meta en el ámbito de la ética normativa.

2

Los fenómenos morales como variables dependientes

Ahora podemos definir mejor el objeto de nuestras consideraciones y poner en claro su relación con la ética normativa y descriptiva. Ya hemos visto que en los libros de ética se han tratado cinco grupos de problemas. De éstos hemos estimado oportuno eliminar del ámbito de la moralidad los problemas de la praxiología, los de la axiología y los de la felicitología, y por eso no hablaremos más de ellos. Los dos problemas restantes, el de la moralidad social o cívica y el de la moralidad personal, los trataremos desde el punto de vista descriptivo y sociológico.

Una palabra a favor de una sociología de la moralidad

La sociología de la moralidad no está entre los temas citados en el boletín bibliográfico, «Sociolo-

gical abstracts», ni se trató de ella en seis diferentes congresos sociológicos internacionales, en los que, en cambio, se habló de sociología de la educación, de la religión y del derecho. El desarrollo de la sociología de la moralidad es un tema de interés teórico y puede ser de gran importancia práctica. Sólo la publicación francesa «Année sociologique» ha incluido desde sus comienzos una sección sobre la sociología de la moralidad; y en 1964 los «Cahiers internationaux de sociologie» publicaron una bibliografía de las obras sobre el tema (v. 36). El interés francés en este problema se debe a la obra de Durkheim y de su escuela. Más adelante hablaremos de sus aportaciones en este campo tan desatendido.

¿Cómo explicar esta falta de interés en cuestiones tan fascinantes como éstas? ¿Nos repugna tratar de problemas tan cargados de emoción y tan profundamente arraigados en nuestra personalidad? Quizá es que somos escépticos respecto a la posibilidad de estudiar los problemas morales en una forma científica a causa de la vaguedad del concepto de moralidad. Sin embargo, no son menos discutibles los conceptos de religión, de arte o de derecho. Es cierto que el estudio de la religión es más fácil porque la religión asume generalmente formas institucionales y porque a sus especialistas, los teólogos, se les considera competentes en materias relacionadas con la fe. Además, la manifiesta variedad de sistemas religiosos ha sido un incentivo para su investigación y estudio, mientras la existencia de diferentes sistemas morales no ha sido tan obvia, especialmente para aquellos que creen en una moralidad natural y universal. Con todo, la vaguedad del concepto de los valores morales no es ciertamente suficiente para explicar esta negligencia. El concepto de ley es un tema que se presta a muchas discusiones, según podemos observar, por ejemplo, en las obras de Bronislaw Malinowski. En cuanto al concepto de arte, hubo un tiempo en que al cine se le negó tal denominación. Y no es fácil decir exactamente cuándo podemos calificar de arte a la fotografía y cuándo no, si bien lo sería en el caso de una simple foto de carnet.

A pesar de la escasez de trabajos de investigación en el campo de los valores, muchos sociólogos, filósofos y antropólogos de la cultura han contribuido a su desarrollo con interesantes observaciones e hipótesis. Antropólogos de la cultura, por ejemplo, han recogido mucho material interesante referente a la vida moral de diferentes pueblos primitivos. Pero lo que todavía falta y sería muy necesario es un esfuerzo en favor de una sistematización. Esto nos permitiría conocer los logros ya conseguidos y lo que queda por hacer, qué hipótesis necesitan demostración, qué clase de investigación habrá que organizar a escala internacional. Voy a pasar ahora a ofrecer el panorama de los diferentes factores que en los distintos tiempos y épocas han sido considerados influyentes en la vida moral de las sociedades.

Al hablar de influencias sobre la vida moral de una sociedad, puede uno tener en su mente uno de estos dos pensamientos: en primer lugar, se puede pensar que la conducta dirigida por reglas cambia, aunque mientras tanto sigan las reglas considerándose obligatorias. Por ejemplo, normas reguladoras del comportamiento sexual pueden ser observadas más rigurosamente en un período y menos en otro. En segundo lugar, se puede igualmente pensar que los

cambios de comportamiento podrían conducir eventualmente a cambiar reglas reconocidas como válidas.

Durante la era de la Liga anseática, se miraba con desdén al comerciante que vendía a precios menores que otros comerciantes. Daniel Defoe, un siglo después de la decadencia de la Liga, todavía seguía opinando lo mismo, y admiraba la solidaridad de los comerciantes que iban de Lübeck a Nóvgorod estrechamente unidos por el peligro común de los ladrones a que se veían expuestos. Más tarde, sin embargo, en la libre competencia de la sociedad del *laissez faire,* el comerciante que ofrecía precios más bajos era considerado como bienhechor del consumidor. Los cambios de la conducta dirigida por normas y los cambios de las normas mismas están generalmente relacionados entre sí. No sólo los cambios en las normas afectan a la conducta, sino también la prolongada no-observancia de las normas conduce generalmente a la modificación de éstas. Sin embargo, parece aconsejable seguir manteniendo esta distinción.

La importancia del ambiente físico

Aunque de acuerdo al subtítulo de este libro, mi intención sea tratar únicamente de las determinantes sociales de las ideas morales, me gustaría, sin embargo, mencionar brevemente las opiniones de aquellos autores que recalcan la importancia del ambiente físico para el desarrollo de la conducta y de las ideas morales del hombre.

Aristóteles, en el capítulo 7 del libro VII de su *Política,* atribuye gran importancia al clima en la formación del carácter humano:

> Los que viven en un clima frío y en Europa, son valientes y decididos, mas carecen de inteligencia y destreza; por eso conservan su relativa libertad, pero no poseen organización política alguna y son incapaces de dominar y gobernar a otros. Los asiáticos son inteligentes e ingeniosos, y, sin embargo, no son decididos; de ahí que estén siempre en un estado de sujeción y de esclavitud. El pueblo helénico, por el contrario, al estar situado en medio de ellos, participa del carácter de ambos: es valiente, decidido e inteligente.

También la comunicación con el mar o la falta de ella es importante para el carácter de los ciudadanos. Los hombres consideran a menudo que un acceso al mar se opone a un orden público equilibrado, a causa del contacto con buen número de extraños crecidos bajo otras leyes, y a causa de la movilidad de los comerciantes que vienen y van, cosa que perjudica y es enemiga del buen gobierno. Pero, por otra parte, es preferible que un país tenga mar, para mayor seguridad y mejor provisión de todo lo necesario.

A finales del siglo XIV un autor árabe llamado Ibn Khaldoun, considerado como uno de los primeros sociólogos, determinó en el mundo por él conocido siete climas diferentes, cada uno de los cuales influía sobre la formación del hombre de manera distinta. A ambos extremos de la escala climática, la gente se comportaba, según él, como los animales: se devoraban unos a otros y vivían sin ley ni religión. Sólo el clima templado favorece el nacimiento de la civilización. En un clima cálido, afirmaba, nuestros tejidos orgánicos se expanden como bajo la

influencia del alcohol, y esa es la razón por la cual los negros son por naturaleza alegres y nunca se preocupan del futuro, mientras que en el clima frío es necesario prever y la gente está constantemente acumulando provisiones con vistas a tiempos peores.[1]

La influencia del clima fue particularmente subrayada por Montesquieu en su obra *El espíritu de las leyes*. En climas desiguales, argüía, las necesidades diferentes contribuyen a la creación de leyes varias y de distintas formas de vida. En el norte, la gente es más segura de sí, y por eso es también más animosa. Como tienen un sentimiento de superioridad, no se dejan llevar tanto por el espíritu de venganza, se sienten más seguros; de ahí que sean más abiertos, menos inclinados a ser suspicaces, taimados o fraudulentos. Mientras en un clima frío la gente no es particularmente apta para sentir pena ni gozo, la de países cálidos se ve constantemente impelida a la búsqueda de placer, especialmente del que proporciona la vida sexual. Las pasiones son allí tan violentas que a menudo conducen al crimen. Sin embargo, al ser mayor el calor, la gente se hace pasiva, pierde toda curiosidad y deseo de saber y se ve privada de sentimientos elevados. La felicidad consiste para ellos en la ociosidad.

La diferencia de clima fue, según Montesquieu, decisiva para la adopción del cristianismo en unos países y del Islam, con su fondo moral, en otros. Montesquieu atribuye al clima la existencia de la monogamia en ciertos países y de la poligamia en otros, y dice ser natural la poligamia donde las mujeres decaen y se marchitan pronto y su belleza sólo dura un espacio de tiempo muy corto. En tales condiciones, una necesidad de cambio, por parte de los hombres, le parece a Montesquieu del todo legítima. Aunque perfectamente conocedor de los diferentes factores que determinan el modo de vida de un pueblo, Montesquieu insiste, sin embargo, en considerar el clima como el más importante y decisivo. En el libro XIX sostiene que «el imperio del clima es el primero y el más poderoso de todos los imperios».

[1] Cito de una traducción francesa: *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Paris 1934-1938, 1, 177.

De acuerdo con Montesquieu, un sociólogo francés, Gaston Bouthoul, en su *Traité de sociologie*, llegó a considerar absolutamente probable que el clima agotador de la India hubiese sugerido la idea de las castas en aquel país. Un sistema de castas libraba a la gente de todo esfuerzo personal y de toda competición, pues se suponía que las virtudes y el valor personal dependían del nacimiento y no del mérito personal.[2] Otros autores con puntos de vista semejantes pensaron que el clima hizo surgir la idea de la transmigración de las almas, pues esta creencia permitía posponer para una vida futura aquello que uno había esperado realizar en la presente y proporcionaba motivos razonables con que justificar la indolencia.

Otro conocido sociólogo francés de la escuela de Durkheim, Marcel Mauss, demostró cómo las variaciones del modo de vivir de los esquimales dependen del cambio de las estaciones.[3] La recogida de

[2] GASTON BOUTHOUL, *Traité de sociologie*, 1946, 300.

[3] MARCEL MAUSS, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos:* Année sociologique (1904-1905).

datos científicos in situ era rara en el tiempo en que la escuela de Durkheim desarrolló toda su actividad, y Mauss estudió la comunidad esquimal valiéndose de materiales muy ricos, pero de segunda mano, al igual que lo hicieran Durkheim y Lévy-Bruhl al tratar de los pueblos primitivos. Los materiales de que disponía Mauss fueron suficientes para mostrar que las diferentes condiciones de caza en verano y en invierno obligaban a los esquimales a llevar dos formas distintas de vida. En verano vivían en pequeñas familias dispersadas por el área de caza; en invierno, en cambio, vivían agrupados en una familia grande y extensa. En verano, el padre era la autoridad suprema de la familia, mientras que en invierno la gran familia era gobernada por un jefe. En invierno, la vida era socialmente muy activa, animada por muchas ceremonias religiosas, juegos y danzas. Mientras en verano la familia era estrictamente monógama, en algunas ceremonias de invierno había un general intercambio sexual de parejas. En su vida nómada de verano, los esquimales eran insensibles y duros para con los ancianos y enfermos, mientras que en su vida sedentaria de invierno mostraban hacia los débiles una actitud muy deferente y protectora.

Con el desarrollo de la sociolgía, la importancia atribuida a los factores climáticos disminuyó en favor de las determinantes sociales. Sin embargo, aún en 1945, Ellsworth Huntington, de la universidad de Yale, en su libro *Mainsprings of civilization* subraya la importancia del clima, de la temperatura, de la situación geográfica y del régimen alimenticio.[4] Este

[4] Ellsworth Huntington, *Mainsprings of civilization*. Mentor Books 1959.

libro se halla situado a medio camino entre la concepción extremadamente biológica y la radicalmente cultural o sociológica. La salud y la fortaleza física son factores básicos para determinar el grado y amplitud del progreso humano. Un régimen alimenticio por debajo de lo normal produce estancamiento y paralización.

> Un clima cálido, especialmente si es húmedo, predispone a la gente a no sentir inclinación al trabajo. Esto induce a los más inteligentes a vivir con el menor esfuerzo posible. Su ejemplo, a la vez, favorece el desarrollo de un sistema social que considera plebeyo el trabajo duro y pesado.[5]

La religión ha sido un factor vital para la configuración y estructura de la sociedad humana y, como el autor trata de mostrar, se acomoda más o menos a las diferencias del ambiente geográfico.

> Poco tiene de extraño, pues, que los budistas ordenen el infierno en seis niveles distintos entre sí por la intensidad de la tortura del fuego.

Las religiones de formas más elaboradas suelen distinguirse, según Huntington, por las características siguientes:

> 1) amor, confianza y fe, en lugar de odio, duda y temor; 2) ley uniforme e inquebrantable, en lugar de una arbitraria interferencia; 3) conducta moral personal, sin la cual tendrían poco valor los ritos y la fe; 4) altruismo y responsabilidad social como base de la conducta en la sociedad.[6]

[5] *Ibid.*, 285.

[6] *Ibid.*, 291 y 292.

El autor trata de mostrar que existe una correlación entre las diferencias religiosas y climáticas, sin reparar si el clima es la causa o si es simplemente un fenómeno concomitante. Entre gentes carentes de energía, más que el trabajo activo en favor de los demás, es el sufrimiento pasivo el que adquiere categoría de mérito. Un hindú encuentra mucho más fácil conseguir santidad echándose en una cama de clavos, instalándose durante meses enteros encima de una columna, o sepultándose por un tiempo hasta el cuello.

> El cielo es para él simplemente un estado de existencia impersonal en que el alma humana no hace nada, no piensa nada, y no es nada, sino una parte del alma ilimitable e inactiva del universo.[7]

Cito estos ejemplos para mostrar el curso e ilación de ideas contenidas en este libro. Las afirmaciones de Huntington son discutibles por dos razones. En primer lugar, es posible encontrar ejemplos de gentes que viven en el mismo o en análogo ambiente físico y que han adoptado diferentes formas de vida —por ejemplo, los pueblos indios y los navajos, o los esquimales y los chukchi—. En segundo lugar, es también posible encontrar pueblos que, a pesar de vivir en condiciones completamente diferentes, poseen, no obstante, jerarquías similares de valores. Por cierto, adviértase que esta clase de ejemplos sólo demuestra ser falsa la opinión de que el clima es la única determinante del modo humano de valorar; ahora bien, Huntington considera al clima solamente como una entre muchas posibles determinantes de las pautas humanas de comportamiento.

[7] *Ibid.*, 298 y 299.

Después de estos breves apuntes sobre el papel que desempeña el ambiente físico en la configuración de nuestro modo de vida y de nuestros juicios apreciativos, me gustaría decir unas pocas palabras sobre el que desempeñan el sexo, la edad, la proporción de ambos sexos, la densidad y el crecimiento de la población, la magnitud del grupo, la movilidad de sus miembros —factores todos ellos incluidos en el concepto de ecología o demografía.

Empecemos con el papel desempeñado por el sexo. Cuando decimos que el sexo ejerce una influencia sobre las ideas morales expresadas en normas adoptadas por una sociedad o sobre la conducta correspondiente a otras normas, podemos entender nuestra afirmación en uno de estos cuatro modos.

1. En primer lugar, podemos querer decir que la constitución física de los hombres y de las mujeres afecta a sus actitudes morales y que esto se ve reflejado en su conducta o en sus juicios apreciativos. Pareto, por ejemplo, consideraba que las mujeres son más compasivas y, a la vez, más crueles que los hombres. Generalmente a los hombres se les atribuye cierta inclinación a la violencia y a la belicosidad, por el hecho de que entre los criminales y miembros de bandas del hampa están más representados ellos que las mujeres.

2. En segundo lugar, el contenido de ciertas reglas morales revela que fueron elaboradas por hombres más bien que por mujeres. Y así, por ejemplo, los preceptos que recomiendan a las mujeres castidad y fidelidad podrían atribuirse a los hombres

por servir esto a sus intereses. El noveno y décimo mandamientos del decálogo: «No apetecerás la casa de tu prójimo; no codiciarás su mujer, ni su siervo, ni su sierva, ni su toro, ni su asno, ni nada de lo que pertenece a tu prójimo», fueron formulados evidentemente por un hombre que sólo tuvo en cuenta las tentaciones propias de los hombres. Los legisladores, generalmente hombres, han escrito muchos códigos penales en los que no se menciona el lesbianismo o se lo trata con mucha mayor tolerancia que al homosexualismo masculino. La declaración francesa de 1789 fue una declaración de los derechos de los varones adultos; y así, por ejemplo, se les reconocía a los hombres el derecho sagrado de la propiedad, mientras que las mujeres casadas tenían que renunciar a sus haberes en favor de sus esposos.

3. En tercer lugar, el mismo acto es valorado de manera diferente si el que lo realiza es un hombre o una mujer. El abandono de un niño por su madre es tratado generalmente con severidad mucho mayor que si el que lo abandona es el padre. Una mujer borracha es muy mal mirada y severamente reprobada; en cambio, al hombre borracho se le trata, al menos en algunos países, con indulgencia.

4. Finalmente, una misma forma de conducta observada en una mujer o en un hombre puede ser enjuiciada y valorada de forma distinta en cada caso. Durante la ocupación alemana de Polonia, por ejemplo, los alemanes, por regla general, no fusilaban a las mujeres en sus ejecuciones semanales por las calles de Varsovia. Los conquistadores de la antigüedad solían esclavizar a las mujeres y a los niños; a los hombres, en cambio, los mataban. El matar a las mujeres habría constituido motivo de seria censura, ya que las mujeres no representaban peligro alguno para el conquistador.

Distinciones similares pueden hacerse respecto a la edad.

1. Muchos autores han insistido en las transformaciones de carácter motivadas por la edad y acompañadas por cambios en las actitudes morales. En el libro II de su *Retórica,* Aristóteles distingue la juventud, la madurez o período de plenitud, y la vejez:

> Los jóvenes tienen pasiones fuertes, y tienden a satisfacerlas indistintamente. De los apetitos corporales, el sexual es el que más les domina. Sus deseos son volubles e inconstantes, violentos mientras duran, pero muy pasajeros: sus impulsos son vehementes, pero sin hondura, parecidos a los del hambre o a los de la sed de un enfermo. Son ardientes y coléricos, y en seguida montan en cólera; su pundonor no les permite soportar ningún menosprecio, y se enojan si se sienten ofendidos. Si mucho aman el honor, más aún aman la victoria; en efecto, la juventud siente avidez de superioridad sobre los demás, y la victoria es la mejor forma de esa primacía. Para ellos cuentan estas dos cosas más que las riquezas... Su valentía y su optimismo los hacen ser más animosos que las personas de edad... Se deciden antes por lo noble que por lo útil: regulan sus vidas más con el sentido moral que con la razón...
>
> El carácter de los hombres entrados en años... se ve constituido mayormente por los elementos opuestos.

Aristóteles ofrece luego una lista detallada de elementos diferenciadores. En cuanto a los hombres que se hallan en la plenitud de la vida, él infiere sus características por deducción más bien que por observación. Les atribuye un carácter intermedio, entre el

del joven y el del entrado en años, libre de los elementos extremos de ambos.[8]

2. Estas citas tomadas de Aristóteles ilustran la opinión según la cual las actitudes morales cambian con la edad. Es muy probable que las normas morales sufrirían ciertos cambios si las dictasen los jóvenes. Jean Piaget, en su libro *El juicio moral en el niño,* distingue dos clases de moral: una, formada en grupos pequeños compuestos por adultos y niños, esto es, en grupos unidos por relaciones asimétricas y dominadas por los adultos; la otra, formada en grupos de niños de más o menos la misma edad y unidos por relaciones simétricas de camaradería. La primera es una moral de constreñimiento, de autoridad dominadora, de respeto unilateral; la segunda es una moral de respeto mutuo y de cooperación. Piaget llama moral del deber a la primera, y a la segunda, moral del bien *(la morale du devoir et la morale du bien).*

La obediencia a la ley, esto es, generalmente a la autoridad de los adultos, es típica de la moral del deber. Las prescripciones morales son en ese caso entendidas al pie de la letra y obedecidas con una tendencia marcada al conformismo. La idea misma de la penitencia expiatoria está en relación con la presión ejercida por los adultos en la vida de familia. Y, efectivamente, ¿cómo admitir que una transgresión de la ley moral pueda repararse mediante el sufrimiento, si ese sufrimiento no es aplicado por los padres a quienes su hijo ama? Si a un niño le pide su madre que vaya a comprar pan y luego, en

[8] *The Works of Aristotle,* editadas por W. D. Ross. Oxford 1924, 11, *Rhetorica,* libro 2.º.

castigo por su negligencia, no le deja ir al circo, el niño puede ver esta prohibición como un acto de venganza; pero, como ama a su madre, acaba por considerar que el sufrimiento es un medio justificado para el restablecimiento del orden moral culpablemente alterado.

La idea del castigo o penitencia expiatoria no se les ocurriría, según Piaget, a los que han crecido en grupos ligados por camaradería. En esos grupos en que prevalece el respeto mutuo, la cooperación y la igualdad, el castigo se fundaría en razones de correspondencia o reciprocidad. Al niño que se negase a traer el pan, se le negaría a su vez otro favor similar que él pidiese. No se le privaría, en cambio, de una alegría esperada.

La moral de la disciplina, de la obediencia y de la conformidad es, según Piaget, característica de las obras de Kant y de Durkheim. La simpatía de Piaget se vuelca manifiestamente hacia la moral de grupos de niños de la misma edad, es decir, hacia la moral nacida entre iguales. Las reglas resultantes del juego entre jóvenes tienen un entusiasta en este gran educador cuya actitud general podría resumirse así: ¡Qué lástima que se requieran padres para la existencia de los niños! En relación a esta actitud, D. W. Harding, en su obra *Social psychology and individual values (Psicología social y valores individuales),* pregunta con razón.

> ¿por qué el deseo de cooperar con un grupo de iguales no ha de producir la misma sumisión personal que el deseo de obedecer a los mayores? [9]

[9] Denys Clement Wyatt Harding, *Social psychology and individual values.* London - New York 1953.

Las opiniones de Piaget, según las hemos esbozado aquí, subrayan no sólo la importancia de la edad en nuestras actitudes morales, sino también la importancia de las relaciones interhumanas entre los componentes de un grupo (relación de autoridad y sumisión o relación de igualdad entre compañeros e iguales), y la importancia de la existencia de generaciones diferentes para la formación de las normas morales de conducta. En este punto estaba de acuerdo con Freud, quien, como todos saben, identificó la conciencia con el super-ego desarrollado en los niños por la constante aprobación de parte de los adultos. Piaget se oponía así a la opinión de Durkheim, que vio en la sociedad un todo homogéneo y no apreció suficientemente el papel desempeñado en ella por las diferentes generaciones.

Hemos mencionado los cambios de carácter que puede traer consigo el ir progresando en años, así como los efectos posibles que las diferencias de edad pueden tener sobre las ideas morales. La influencia de la edad se revela también en el hecho de que la misma conducta puede ser juzgada diversamente en un niño y en un adulto. Los códigos penales de todos los países civilizados establecen una edad mínima en que las personas son consideradas como responsables de sus actos y quedan sujetas a las prescripciones penales. Los niños tienen derechos, pero no deberes. Tienen derecho a protección. La obediencia es considerada positivamente en los niños, pero no siempre en los adultos. Mientras a nosotros se nos recomienda veracidad en nuestras relaciones con adultos, no se espera, en cambio, que a los niños haya que decirles siempre la verdad. A los jubilados se les niega el derecho al trabajo, derecho atribuido

a todos los hombres por la Declaración universal de los derechos humanos, adoptada por la Asamblea general de las Naciones Unidas en 1948.

También puede tomarse en cuenta la longevidad creciente.

> Al comienzo de la revolución industrial, escribe Vilhelm Aubert en su obra *The hidden society* (*La sociedad oculta*), el ideal de un matrimonio monógamo y vitalicio implicaba, por término medio, vivir conyugalmente no más de unos diecisiete años. Hoy tienen que vivir unos cuarenta antes de que la muerte los separe.[10]

La actual duración del matrimonio está en función no sólo de la longevidad, sino también del hecho de que la gente se casa más joven. Estos dos factores hacen que el requisito de la fidelidad estricta exija hoy mucho más que antes.

Vamos a decir ahora unas palabras sobre cómo influye en la elaboración de preceptos morales la proporción numérica entre hombres y mujeres de una sociedad. Montesquieu atribuía la poliginia no sólo a la influencia del clima donde el atractivo de las mujeres es muy efímero, sino también al hecho de que en una sociedad haya más mujeres que hombres. Si, por el contrario, el número de hombres excede al de mujeres, podremos observar que aparece como remedio, según él, la poliandria o la homosexualidad masculina. Estas observaciones antiguas han sido confirmadas recientemente por Lévy-Strauss en su libro *Tristes tropiques*. En la tribu de los nambicuara, del centro de Sudamérica, el jefe tiene muchas mujeres.

[10] VILHELM AUBERT, *The hidden society*. Totowa, N. J. 1965, 228.

Este privilegio altera el equilibrio de la proporción entre hombres y mujeres, y, como compensación, llega a practicarse lo que los nativos llaman «amor de ficción», esto es, homosexualidad masculina. Por el contrario, en una tribu vecina, la de los Tupi-Kauahib, la poliandria sirve de contrapeso al mismo privilegio del jefe.

Muchos antropólogos de la cultura recomiendan circunspección al relacionar la poligamia con la proporción numérica entre hombres y mujeres, ya que no tenemos estadísticas fidedignas referentes al número de hombres y de mujeres en las sociedades primitivas. En 1933, Gran Bretaña tenía tres millones más de mujeres que de hombres, y, sin embargo, esta circunstancia no condujo a la aceptación de la poliginia. Los mormones, en cambio, practicaron la poliginia, aun a pesar de una gran escasez de mujeres. De ahí que las proporciones de los sexos no parezcan ni suficientes ni necesarias para provocar la poligamia. En esto pueden desempeñar un papel diferentes factores. Tener muchas mujeres en las sociedades primitivas es a menudo un asunto de prestigio, el privilegio del jefe o de los que poseen los suficientes medios de fortuna para sostener a una o más de una mujer.

Pasemos ahora a otro factor ecológico, concretamente el de la densidad de población. La densidad de población afecta, a nuestro modo de ver, a la legitimidad del control de nacimientos. El aborto no es castigado en el superpoblado Japón; es legal. Por la misma razón se permite el homosexualismo. La densidad de población estimula la creación de normas morales que aseguren el orden y la unión en una sociedad dada, precisamente lo mismo que el

aumento de coches y peatones por las calles motiva la elaboración de un mayor número de reglas y ordenaciones del tráfico. Una población densa requiere ciertas leyes que garanticen la existencia de la esfera privada. En las selvas tropicales de Sudamérica habita la tribu de los yaguas. Aunque todo el clan vive en una única casa larga, los miembros de esta gran familia pueden retraerse a esfera privada siempre que lo desean; para conseguirlo, basta simplemente que vuelvan su rostro hacia la pared de la casa. Toda vez que un hombre, una mujer o un niño vuelve la cara hacia la pared, los demás lo consideran como si no estuviera allí presente.[11]

Otros factores ecológicos que hay que tomar en cuenta son la tasa de nacimientos y el crecimiento de la población. Según el bien conocido demógrafo francés contemporáneo, Alfred Sauvy, a un alto potencial de crecimiento corresponden generalmente las siguientes características: alta mortalidad y vida media breve, alimentación inadecuada, gran número de analfabetos, dominio del hombre sobre la mujer, que sólo se encarga de las labores domésticas, participación de los niños en el trabajo, ausencia o debilidad de una clase media, falta de democracia.

David Riesman, en su obra *The lonely crowd (La multitud solitaria)*, distingue tres tipos de personalidad correspondientes a tres situaciones demográficas diferentes: 1) el hombre dirigido por la tradición, en una sociedad de alto potencial de crecimiento; 2) el hombre autodirigido, con metas e ideas adquiridas tempranamente, en una sociedad cuyo creci-

[11] He tomado esta información de ROBERT REDFIELD, *The primitive world and its transformations*. Ithaca, New York 1953, 19-20. REDFIELD se refiere allí a la obra de P. FEJOS sobre los yagua.

miento de población es transitorio, y 3) el hombre heterodirigido, en una sociedad de incipiente descenso de población.[12] Estas distinciones son de sobra conocidas y no es necesario que nos paremos a tratarlas por extenso. Por más que la caracterización de estos tres tipos de personalidad parezca convincente, debo confesar que no he sido nunca capaz de captar su relación con los factores demográficos mencionados.

En nuestra investigación deberíamos tomar en cuenta no sólo las hipótesis de los hombres de ciencia, sino también todas aquellas generalizaciones corrientes no atribuibles a autor alguno determinado. Existe, por ejemplo, la creencia común de que donde hay un alto potencial de crecimiento no se estima mucho la vida. Y suele citarse a la India como ejemplo. Pero, suponiendo bien sentado este hecho, esta falta de estima y consideración de la vida puede deberse a la fe en la palingenesia.

Al lado de la densidad de la población y de su potencial de crecimiento debemos también tener presente el tamaño de un grupo o de una sociedad determinada y considerarlo como una de las posibles determinantes de las normas morales. El principio de reciprocidad, considerado por Malinowski como la base de la cohesión social de los indígenas de las islas Trobriand, sólo es aplicable a grupos estructurados según relaciones muy personales. Sólo en grupos así puede existir lo que Malinowski llama «el juego de dar y recibir», una bien equilibrada serie de servicios recíprocos. Tal intercambio difiere mucho, por supuesto, de las operaciones comerciales.

[12] DAVID RIESMAN, *The lonely crowd*. New Haven 1950.

Es un rito que se lleva a cabo sin intenciones de lucro. Los servicios prestados no son correspondidos de inmediato, ya que esto supone una vida sedentaria constituida por relaciones personales estables. No se rechaza nunca un deseo de intercambio de servicios. Ambas partes tratan de demostrarse generosas. Es inimaginable que uno quiera aprovecharse de otro; entre ellos no cabe el regateo.

Lévy-Strauss, que, como Malinowski, atribuye gran importancia a este principio de reciprocidad, señala que todavía funciona y tiene vida en círculos sociales reducidos de sociedades contemporáneas; muestra de ello serían los intercambios de regalos en navidad, y en los días del onomástico y del cumpleaños. Para hacer constar que esta clase de intercambios no es de tipo económico, los regalos que se intercambian no son directamente de ninguna utilidad: generalmente flores, bombones y cosas por el estilo.[13]

El continuo desplazamiento en una vida nómada o errante es considerado también como factor ecológico relacionado con un modo particular de vida y de jerarquías de valores, entre los que quedan incluidos los valores morales. El matar a los ancianos y a los enfermos se ha visto siempre como algo propio del nomadismo. Recordemos a los esquimales, de quienes dijimos que durante la vida nómada del verano no demuestran consideración alguna hacia los ancianos y enfermos, y, en cambio, los protegen y tratan con deferencia en su vida sedentaria del

[13] No estoy absolutamente de acuerdo con Lévy-Strauss en considerar la institución del «potlatch» como una forma de reciprocidad. El «potlatch» no representa ningún intercambio de servicios, sino que es una competición en que entra en juego el prestigio social que ha de adquirir el que la organiza a través del despilfarro que sea capaz de permitirse.

invierno. En una vida errante los niños son una carga; por eso los grupos nómadas no consideran la fertilidad como bendición, y no sólo practican el control de nacimientos, sino que lo admiten totalmente y tiene entre ellos entusiasta aceptación.

Huntington, a quien cité cuando hablábamos de los efectos del clima, atribuye a los nómadas una gran importancia en el desarrollo de la civilización.

> Desde que logró implantarse la cultura y la civilización, escribe Huntington, los pueblos agricultores han superado ampliamente en número a los nómadas. Sin embargo, los nómadas han conquistado y dominado a aquéllos en repetidas ocasiones.[14]

Característica de los nómadas es la democracia, palabra que para el autor significa ante todo igualdad. Entre los nómadas son imposibles las grandes diferencias de riquezas. Lo que poseen debe ser fácilmente transportable. Todos los hombres nómadas comparten el mismo alimento y realizan el mismo trabajo, y lo mismo vale para las mujeres. Es muy alabada la ayuda mutua. La hospitalidad es una de sus principales virtudes sociales, y, efectivamente, su supervivencia depende a menudo de la hospitalidad de los demás. Es un requisito estricto de su código del honor.

Huntington ha estudiado las migraciones de los árabes, kurdos, kirghiz y mongoles y ha tenido ocasión de ver cuán necesarias son, para esta clase de vida, la iniciativa, la acción rápida y decisiva y la seguridad de sí mismo. Según él, los nómadas han de tener la capacidad de dirigir como la de seguir

[14] E. HUNTINGTON, *o. c.* 162 s.

al grupo, pues a menudo el único modo de sobrevivir es atacar a otros nómadas o robarle animales a la gente domiciliada en los distritos agrícolas por los que ellos se hallan de paso. Estas características difieren ampliamente de las de la población agrícola, que debe, eso sí, ser trabajadora e industriosa, pero cuya supervivencia no depende del coraje ni de las dotes de mando ni de la rapidez de decisión. Raramente tienen éstos que enfrentarse con experiencias nuevas, con nuevos problemas o con responsabilidades nuevas. En la vida de los nómadas son grandes los esfuerzos y las cargas que hay que estar dispuesto a soportar, y los más débiles sucumben con frecuencia.

Los procesos biológicos de selección y los ideales sociales operan aquí simultáneamente. Y se ven reforzados por el hecho de que los nómadas generalmente forman pequeños grupos en los que la herencia, a través del matrimonio entre parientes, desempeña un papel decisivo. Huntington emplea el término «kith» (unión de parentela) para designar a un grupo de esta clase. Un «kith», según él, es un grupo de personas relativamente homogéneo por lengua y cultura, cuyos componentes se casan libremente unos con otros.[15] En su opinión, los «kiths» han influido de manera decisiva en nuestro pasado. Basta pensar en los vikingos o en los puritanos, que fueron los primeros pobladores de Nueva Inglaterra.

No creo que la teoría de Huntington valga para toda clase de nómadas y para todos los grupos a los que pudiera aplicárseles la denominación de «kiths». Los gitanos, por ejemplo, forman grupos de

[15] *Ibid.*, 111.

relativa homogeneidad lingüística y cultural y se casan libremente entre sí; y, sin embargo, no muestran rasgos de espíritu emprendedor. Aunque viven en los más diversos climas, se aferran obstinadamente a su propia jerarquía de valores, en la cual el trabajo es sumamente despreciable. Decir la buena ventura, montar espectáculos callejeros y robar constituyen, por lo menos en Europa, sus ocupaciones más conocidas.

Los esfuerzos realizados en mi patria para incorporarlos en el proceso de producción y para hacerlos sedentarios, han chocado con las más grandes dificultades. En una reunión, una gitana expuso que la vida es demasiado corta y que, por tanto, no hay que estropearla con el trabajo —opinión que fue ovacionada con el más cálido aplauso de toda la audiencia gitana—. En 1952, en un distrito de Cracovia les ofrecieron a unas familias gitanas unos buenos pisos. Al poco tiempo los abandonaron y se fueron a un campo de los alrededores; decían que vivir en pisos les hacía pensar que estaban en la cárcel. La persistencia de su estilo de vida, a pesar de su paso constante por pueblos de diferentes culturas, es francamente sorprendente. En Francia, en 1960, me tocó ver un grupo de gitanos; estaban sentados sobre la hierba en torno a su «Renault». El medio de transporte era nuevo, es cierto, pero era el único cambio observable.

Al hablar de los nómadas, nos referíamos a la migración de grupos enteros de población. Debemos, sin embargo, añadir unas palabras sobre el efecto moral de las migraciones individuales. Migraciones de este tipo son muy frecuentes en Estados Unidos. El autor francés J. M. Domenach, en su artículo sobre

el americano ideal en Estados Unidos, dice que en 1958 cambiaron de residencia treinta y tres millones de norteamericanos.[16] Según Talcott Parsons, este movimiento de la población contribuye a reducir la familia a la mínima expresión, ya que, si se desplaza de un sitio para otro, no puede ser numerosa. En un congreso celebrado en 1960 en Washington, algunos conferenciantes atribuían a este hecho el aumento de la delincuencia juvenil.

Conviene advertir que la reducción de la familia al solo núcleo familiar puede también deberse a una movilidad en sentido vertical. Cuando hay oportunidad de promoción y el progreso es rápido, la brecha de separación entre las generaciones se hace grande, y puede ocurrir que a muchos les parezca embarazoso ser vistos con sus padres.

Alexander Gerschenkron, el conocido economista de Harvard, ha reparado en la influencia de esta movilidad industrial al observar el modo en que son juzgadas las personas. Según él, en las sociedades migratorias, en contraposición a las fijas, el mérito de las personas es visto de un modo diferente. Bajo sociedad «fija», entiende él

> una sociedad en la que la vida entera de un individuo se desarrolla, por lo general, dentro de un círculo social relativamente reducido.

Las sociedades preindustriales son un ejemplo de sociedades fijas. En sociedades migratorias industrializadas no puede considerarse como un ideal una vida cuyo curso sea constantemente igual, continuamente uniforme.

[16] J. M. DOMENACH, *Le modèle américain:* Esprit (1960) 7-8.

> La auténtica transformación de campesino en habitante de ciudad, de europeo en americano, origina una ruptura en el curso normal de la vida de una persona,

le pide estar dispuesta a olvidar, le hace negar valor a la uniformidad de la vida. El valor atribuido al hombre depende de sus logros presentes y no de su pasado, en el cual tal vez ha podido haber fracasos, humillaciones e incluso crímenes. Las sociedades preindustriales, según Gerschenkron, viven en el pasado; las industrializadas, por el contrario, viven en el presente y piensan en el futuro. Le dan al hombre la posibilidad de renacer, cosa que no ocurre en las sociedades fijas.[17]

La antropóloga cultural Alicja Iwanska, en sus investigaciones sobre una comunidad del estado de Washington, a la que ella llama con el nombre ficticio de «Goodfortune» («Buenasuerte»), confirmó independientemente las interesantes observaciones de Gerschenkron. Escribe así:

> En conjunto, los «goodfortune» tienden a juzgarse unos a otros según su actividad y eficacia del momento, más bien que por sus éxitos o culpas del pasado. Muchos tienen antecedentes a veces denigrantes, pero nadie se extraña de ello y a nadie le interesa demasiado.[18]

Vida urbana y vida rural

La convicción de que las ciudades son lugares de corrupción es muy antiguo. El sociólogo árabe Ibn Khaldoun, a quien ya cité antes, advertía a los hombres de los peligros de la vida urbana. La población rural (en su caso, los nómadas) se contenta fácilmente y no busca los placeres sensuales que sólo la riqueza puede conseguir, mientras que los habitantes de la ciudad, habiendo confiado su seguridad a los gobernantes, pierden facultades en el manejo de sus propios recursos en las situaciones de la vida, se vuelven despreocupados y se entregan a toda clase de pasiones.[19]

Basta recordar aquí el ideal de la vida pastoril o bucólica, según el cual, para recuperar la sencillez y la verdad, era preciso abandonar la cultura e imitar la vida de los pastores. Johan Huizinga, en su libro *Historia y cultura,* escribe:

> Ninguna otra ilusión ha encantado a la humanidad durante tanto tiempo y con tan fresca brillantez como la ilusión de la nostálgica flauta pastoril y de las ninfas sorprendidas en medio del susurro de los bosques y del murmullo de los arroyos. En esta concepción late algo muy similar y en muchas ocasiones idéntico al concepto de la edad de oro: es la edad de oro rediviva.[20]

El ideal bucólico era, ya para Teócrito de Siracusa (alrededor del 270 a. J. C.), un producto resultante de la fatiga que ocasiona la vida urbana; el poeta lo hace ver bien pronto en aquel tono irónico con el que una y otra vez trata de desenmascarar la mentira de una vida de apariencias.

La literatura bucólica, como expresión más perfecta del culto a la naturaleza, se extiende hasta el

[17] ALEXANDER GERSCHENKRON, *Reflections on soviet novels:* World politics 12, n.º 2 (enero 1960).

[18] ALICJA IWANSKA: Bulletin 589. Institute of Agricultural Sciences, State College of Washington (junio 1958) 12.

[19] I. KHALDOUN, *o. c.*

[20] JOHAN HUIZINGA, *Men and ideas.* New York 1959, 84.

siglo XVIII. En la era de la rápida industrialización y del urbanismo, al comienzo del siglo XVIII, en Inglaterra, Henry Fielding aboga en sus novelas, especialmente en *Las aventuras de Joseph Andrews,* por una vida lejos de la agitación de las ciudades, en las que tan difícil sería, según él, dar con hombres de noble proceder.

Robert Redfield, en su obra *The primitive world and its transformations (El mundo primitivo y sus transformaciones),* subraya la importancia del urbanismo para el orden moral, importancia en unos aspectos creativa, y destructiva en otros. Redfield acepta la opinión de V. Gordon Childe, el cual consideraba tres hechos especialmente importantes para el desarrollo del género humano: la revolución en la producción de alimentos, la revolución urbana y la revolución industrial. «Con la aparición de las ciudades, los hombres pasaron a ser un tanto diferentes de lo que habían sido antes». Las ciudades dieron origen a una civilización distinta de la sociedad popular.

> Podemos decir que una sociedad es civilizada desde el momento en que la comunidad ya no es más pequeña, ni está aislada, ni es homogénea ni autosuficiente; desde que la división del trabajo deja de ser simple; desde el momento en que las relaciones impersonales llegan a sustituir a las personales; desde que los lazos de familia acaban por ser modificados o suplantados por los contractuales o de afiliación política; y finalmente desde el momento en que se ha aprendido a pensar sistemáticamente y a preguntar por las causas.

En las sociedades populares, prevalece el orden moral, es decir, la unión entre los hombres se basa en concepciones comunes sobre el bien, en ideales comunes, en convicciones también comunes sobre

todo aquello que hace que una vida pueda ser considerada buena.

> En las ciudades, el orden técnico prevalece sobre el orden moral. El orden técnico es el que resulta de la utilidad y ventajas mutuas, de la coerción deliberada... En el orden técnico las cosas unen a los hombres, e incluso ellos mismos pasan a ser algo así como cosas.[21]

Referente a los efectos de la civilización urbana sobre el orden moral, Redfield opina que la integridad y la fuerza compulsiva del orden moral en una sociedad dada dependen del aislamiento y de la lentitud de desarrollo del orden técnico de ésta. El orden moral florece cuando una sociedad se halla cerrada a las influencias exteriores. Por el contrario, cuando se introducen rápidamente nuevas ideas y a la vez conviven personas de diferentes tradiciones, el orden moral se ve envuelto en confusión y su autoridad declina.

Pero esto sería describir con excesiva sencillez la influencia de la civilización urbana sobre el orden moral. La civilización urbana trae en este aspecto no sólo desorganización, sino también reorganización. Los efectos del orden técnico incluyen la creación de nuevos órdenes morales. La vida urbana está en relación íntima con el origen y desarrollo de nuevas ideas, forjadoras de historia, que repercuten directamente sobre el orden moral. Las ideas se convierten en agentes causantes de ulteriores transformaciones en la vida humana.

La civilización urbana trajo consigo esa clase de conflictos morales que pudieron dar origen a la idea de la dignidad humana, a la idea de la paz perma-

[21] R. REDFIELD, *o. c.*, IX, 22, 21.

nente, o a la idea de la responsabilidad humana universal. La noción misma de campesino va asociada al nacimiento y desarrollo de las ciudades. El campesino es uno que habita en el campo y cuyo sistema de vida, establecido mucho tiempo ha, se halla fuertemente influenciado por la ciudad, por ejemplo en el aspecto económico, político y moral. El arte de leer y escribir ha pasado a ser un elemento de su modo de concebir la vida, aunque él personalmente no lea ni escriba.[22] Se compara con los habitantes de la ciudad y se ve superior a ellos en laboriosidad, resistencia física, honradez y moralidad sexual. El concepto de campesino sólo tiene sentido si se lo entiende en su referencia a la ciudad. Los navajos, según Redfield, no son campesinos. Los campesinos se caracterizan por una mixtura de orden moral y de orden técnico.[23]

El papel de la industrialización

Desde la publicación del libro Redfield en 1953, se ha escrito mucho sobre los procesos de industrialización y urbanismo que actualmente podemos observar en diferentes países del mundo. Voy a limitarme a una breve descripción de algunas de las transformaciones habidas en mi patria referentes al modo de vivir de los campesinos polacos que van a las ciudades a trabajar en la industria.

[22] «La situación de uno que no sabe leer en una sociedad en que todos saben es muy diferente de la del analfabeto dentro de una sociedad en que todos son, como él, analfabetos.» (MARGARET MEAD, *Cultural patterns and technical Change*. Mentor Books 1959, 14).

[23] R. REDFIELD, *o. c.*, 57, 31.

Antes de la intensa industrialización actual, la vida familiar de nuestros campesinos se caracterizaba por el dominio absoluto del hombre sobre la mujer, por la supremacía del padre de familia. Había una división estricta del trabajo entre el campesino y su esposa. Los hijos, en el aspecto económico, dependían totalmente de sus padres como propietarios de las tierras. No les quedaba otro remedio que aceptar esta situación, pues no había otra alternativa. Dependían de sus padres incluso para la elección de cónyuge. La larga duración de esa dependencia conducía a menudo al infantilismo.

Hoy, la vida de familia de los campesinos ha cambiado radicalmente. Si el padre trabaja en la industria, la esposa debe asumir muchas de sus obligaciones, incluso aquellas que antes no habían sido nunca asignadas a la mujer. Está sobrecargada de trabajo, pero su posición en la familia es mucho más fuerte. Su esposo, después de regresar de la ciudad, le ayuda en tareas que antes eran propias sólo de mujeres, tales como, por ejemplo, el cuidado de las aves. La posesión de tierras ha dejado de ser el único medio de conseguir prestigio personal. Tiene más importancia la formación. El contacto con las ciudades ha contribuido a la racionalización de los métodos de producción agrícola. Cuando se cultivaba el campo de forma tradicional, la única posibilidad de progreso era comprar más tierras. Hoy, el contacto con la industria ha sugerido la idea de progresar mediante la intensificación de la producción y un mayor perfeccionamiento y preparación.

Los hijos jóvenes de los campesinos que van a la ciudad se ven liberados del constante control de sus vecinos. Su trabajo tiene un horario, y, una vez

cumplido, disponen de su propio tiempo para hacer lo que más prefieran. Pueden elegir libremente el ambiente donde pasar sus ratos de ocio. Su movilidad, tanto horizontal como vertical, es mucho mayor. Estas nuevas condiciones han cambiado su modo de vivir, transformándolo de rural en urbano. El urbanismo es el principal responsable de estos cambios; la industrialización conduce simplemente al urbanismo.

Naturalmente, no quiero con esto afirmar que la industrialización y el urbanismo de ella resultante sean los únicos factores causantes de esta transformación. Todo el mundo sabe que los medios de comunicación de masas han de ser tomados en cuenta como instrumento mediante el cual la vida urbana alcanza y se adentra en las más remotas aldeas. En los países subdesarrollados de Africa y de Sudamérica, donde los procesos de urbanismo e industrialización no se desarrollan conjuntamente y no van a una, sino que el urbanismo precede a la industrialización, los cambios en las formas de vida son distintos. La población rural se desplaza a la ciudad, y, al no poder encontrar trabajo, pasa a convertirse en un proletariado amontonado, es decir, pasa a ser la capa más pobre de la sociedad urbana.

Como ya se dijo arriba, muchos cambios atribuidos a la industrialización dependen de ésta sólo indirectamente. Sin embargo, hay transformaciones en los modos de vivir que pueden ser atribuidos directamente al desarrollo de la industria. William Hogarth, el famoso pintor inglés del siglo XVIII, fue un hombre de ingresos más bien modestos, y no obstante, tenía seis siervos. Lo sabemos por los cuadros que hizo de su casa. Por lo general, los siervos

provenían del excedente de población rural. En los países industrializados no hay excedente de población rural y por eso la servidumbre es escasa y cara. En relación con este hecho, los historiadores señalan el declive de aquellos festines inacabables de antes, y con ello también, en general, de la cultura del festejo; de esa cultura que, por ejemplo, aparece en el *Diario,* de Samuel Pepys.

Los procesos de industrialización que actualmente se están efectuando en muchos países sugieren la posibilidad de iniciar una investigación comparativa de sus efectos morales. Sería, por ejemplo, interesante conocer cuáles son los efectos morales en países que adoptan la tecnología euro-americana, junto con el modo de vida occidental, y en países que aceptan la tecnología de los países avanzados y que, en cambio, no aceptan su moral. La China contemporánea imita al occidente en sus esfuerzos por desarrollar armas atómicas, pero rechaza la cultura burguesa y su moral, así como su propia tradición. Otros países aceptan la tecnología de occidente, y al mismo tiempo siguen honrando su propia tradición y jerarquía de valores.[24]

El papel de la industrialización está íntimamente relacionado con el de las invenciones técnicas. Este nexo es bien conocido, y por eso podemos contentarnos con unos pocos ejemplos. La invención de la pólvora, por ejemplo, fue uno de los múltiples factores que contribuyeron a la decadencia de la caballería y de su código de nobleza y proceder leal en el combate; código hecho para caballeros que se

[24] Véase G. FREYER, *Morals and social change,* en *Proceedings of the third international congress of sociology.* Amsterdam 1956.

enfrentaban cara a cara y cuerpo a cuerpo. Ahora, en cambio, el enemigo puede ser alcanzado desde una distancia considerable; además, el uso de la pólvora es de fácil manejo y está al alcance de cualquiera. Los medios modernos de transporte, por mencionar otro ejemplo, facilitan al hombre la entrada en contacto con sistemas y valores diferentes de los propios, le inducen a una revisión de sus concepciones e ideologías y le mueven a la tolerancia.

La desaparición paulatina de la autoridad paterna sobre los hijos se ha atribuido con frecuencia al rápido desarrollo de la técnica. De una abuela que no ha volado nunca en avión no puede esperarse que ejerza gran autoridad sobre sus hijos, a quienes fascina la moderna tecnología. El aumento del tiempo libre, debido a los inventos científicos, trae consigo una considerable transformación de los modos de vivir la vida. El uso, cada vez más frecuente, de anticonceptivos está relacionado con el gran cambio en la vida y ética sexuales. Debido a los recientes descubrimientos en el campo de la medicina, el médico se halla ante problemas éticos enteramente nuevos, por ejemplo el de la legitimidad del empleo de tratamientos capaces de transformar la personalidad de un paciente o de mantener vivo, a fuerza de grandes gastos, a alguien cuyo cerebro se halla irreparablemente dañado.

Determinantes económicas

Ocupémonos un poco más detenidamente de las determinantes económicas a que aludí al tocar el tema de la industrialización. Hablamos de determinantes en plural, porque el así llamado factor económico representa en verdad todo un agregado complejo de posibles variables independientes que incluyen el nivel de vida, la clase de producción, las técnicas de producción, las relaciones humanas en la producción, la distribución de la riqueza. No siempre es fácil distinguir entre los distintos papeles desempeñados por los factores económicos y ecológicos y determinar exactamente cuáles de ellos son causa inmediata y cuáles han de considerarse condiciones más remotas en la cadena causal. El clima puede influir directamente en una ideología: Montesquieu, según recordamos, atribuía la idea del Nirvana al clima de la India. Pero también puede intervenir indirectamente en las ideas morales mediante su influjo en los métodos a que los hombres recurren para asegurarse la subsistencia. Muchísimas veces es cuestión de pura convención el que nosotros atribuyamos ciertos fenómenos sociales a causas económicas o ecológicas. Engels consideró la producción como el último eslabón de la cadena causal; sin embargo, difícilmente podría uno, aunque lo quisiera, cultivar algodón en Groenlandia.

> Las diferencias de costumbres e instituciones de los diferentes pueblos, escribía Ibn Khaldoun, dependen del modo en que las gentes se procuran su subsistencia.[25]

Esta cita suena casi como una auténtica profesión del materialismo histórico marxista. Repitiendo la misma idea, casi palabra por palabra, Montesquieu escribía:

> Las leyes están últimamente relacionadas con la forma en que los diferentes pueblos procuran su subsistencia.

[25] I. KHALDOUN, *o. c.*, 1, 254.

Ahora bien, las leyes, según él, dependen de las necesidades, y las necesidades vienen determinadas por el clima. Y así, los habitantes de Marsella tuvieron que recurrir al comercio porque la tierra en que vivían era muy estéril. Las condiciones desfavorables de la naturaleza les obligaron a la diligencia. Tuvieron que ser honrados y leales para así poder tener éxito en sus relaciones con los pueblos bárbaros que les rodeaban.[26]

Al tratar del papel de los factores económicos relacionados con el materialismo marxista histórico, el sociólogo belga, Eugène Dupréel, señaló los dos sentidos principales en que se ha hablado de los factores económicos. 1) En sentido estricto, entre los factores económicos se incluirían todas las actividades dirigidas a la satisfacción de necesidades biológicas elementales. 2) En sentido muy amplio, entre los factores económicos englobaríamos todas aquellas actividades que afectan, incluso indirectamente, tanto nuestras propias necesidades biológicas elementales como las de otras personas. En el último sentido se denominarían económicas, tanto la actividad del labrador modesto que se proporciona a sí mismo y a su familia algunos medios de subsistencia, como la del millonario que amontona riquezas incalculables.

Este último sentido es lo suficientemente amplio como para incluir casi toda clase de actividades humanas. Según Dupréel, cuando los marxistas hablan de factores económicos fundamentales, se refieren a ellos generalmente en el primer sentido estricto; cuando, en cambio, subrayan la presencia universal de esos factores, piensan de ellos en el segundo sentido.

[26] CH. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 1748.

La presencia universal de determinantes económicas no puede ser demostrada si tomamos en cuenta el sentido estricto; por otra parte, la tesis que sostiene que los factores económicos son fundamentales tampoco parece convencer si se habla de factores económicos en el sentido más amplio.[27]

No puedo detenerme a hablar más sobre las dificultades conceptuales relacionadas con la palabra «económico». Mis observaciones únicamente intentan señalar las complicaciones que se dan en este campo. Tampoco es mi intención exponer exhaustivamente todas las relaciones posibles existentes entre los fenómenos económicos y los fenómenos morales, sino limitarme tan sólo a algunos ejemplos.

Hace mucho tiempo que los hombres advirtieron la relación entre la pobreza y la dificultad de vivir según los requisitos morales. *Not kennt kein Gebot (La necesidad no sabe de leyes)*, proclamaba un conocido proverbio alemán, y quería decir que en la necesidad no puede esperarse respeto a las prohibiciones. Hesíodo, en su obra *Los trabajos y los días*, ponía de relieve la relación entre la virtud y las riquezas. Todo el mundo conoce aquel dicho de Benjamín Franklin de que a un saco vacío le es difícil mantenerse en pie.

Oscar Lewis, antropólogo cultural que ha escrito varios libros sobre la ciudad de México, refiriéndose a la pobreza, dice así:

> La pobreza crea una subcultura particular. Se puede incluso hablar de la cultura del pobre; una cultura con modalidades propias y con consecuencias distintivas sociales y psicológicas sobre sus miembros. Me parece que

[27] EUGÈNE DUPRÉEL, *Traité de morale*. Bruxelles 1932, 1, 249.

la cultura de la pobreza corta y va más allá de las fronteras regionales, urbano-rurales, e incluso nacionales.[28] La cultura de la pobreza es un modo de vida marcadamente estable y persistente, que pasa de generación en generación por sucesión familiar.[29]

Esta subcultura, según Lewis, se caracteriza por los siguientes rasgos: falta total de una esfera privada, existencia gregaria, alcoholismo, empleo frecuente de la violencia física por parte de los hombres sobre sus esposas e hijos, uniones sexuales libres, frecuente abandono de madres e hijos, iniciación excesivamente temprana en las actividades sexuales, insistencia en la solidaridad familiar, tendencia a centrar y localizar a la familia en torno a la madre, pero con superioridad del varón, culto a la masculinidad, denominado *machismo* (palabra que hace referencia a hazañas sexuales en las esferas más elevadas de la población y que significa valentía y ausencia de miedo en las inferiores), y una actitud general cuya nota más importante es la resignación y el fatalismo.

Lewis señala como característicos de dicha subcultura los siguientes factores económicos: lucha constante por sobrevivir, desempleo y subempleo, bajos salarios por una serie de ocupaciones sin aprendizaje, participación de los niños en el trabajo, falta de ahorros, escasez continua de dinero, ausencia de reservas alimenticias en casa y compra frecuente de pequeñas cantidades de alimentos (envían a los niños varias veces al día a la tienda), empeño de bienes personales, préstamos de prestamistas a tipos usurarios de interés, crédito concedido espontáneamente

[28] OSCAR LEWIS, *Five families*. Basic Books, 1959, 2.

[29] OSCAR LEWIS, *The children of Sánchez*. Vintage Books, 1961, XXIV.

por los vecinos, uso de ropas y muebles de segunda mano.

En lo tocante a las actitudes políticas y religiosas del pobre, Lewis pone de relieve la desconfianza que sienten hacia el gobierno y hacia aquellos que ocupan altos cargos, su recelo hacia los hospitales y los médicos, su aversión a la policía y a la administración de la justicia, su falta de confianza hacia las uniones de trabajadores o sindicatos y su sentimiento de marginación. Los miembros de esta cultura, en general, se sienten atraídos por el lado ritual de la religión, pero no tienen en mucho a los sacerdotes. El matrimonio eclesiástico, en oposición al civil, goza de alta consideración entre ellos, pero es muy poco frecuente, y, al no tener nada que ver con las herencias, tampoco les importa mucho la cuestión de la legitimidad.

La actitud de resignación y apatía, según el autor, se manifiesta en una ausencia completa de inspiración y ganas de desarrollo. De los cinco hijos de Sánchez, sólo una chica, llamada Consuelo, se esfuerza en adquirir más instrucción que el resto de la familia. Desgraciadamente los hombres la explotan y no tiene éxito en su empeño.

La subcultura descrita por Lewis es típica de aquellos obreros, faltos de toda preparación, que viven en los suburbios a las afueras de las grandes ciudades. No es la cultura de la pobreza en general. El modo de vivir de los campesinos pobres es diferente, y también lo es el ethos de muchos pueblos primitivos pobres. Una clase media *déclassée* no crea esa cultura de la pobreza. Las actividades de las gentes descritas por Lewis dependen de la existencia

de una estratificación social. Dichas gentes saben que hay quienes van a los comercios, a los bancos, a los museos, a las galerías de arte, y a los aeropuertos, pero están muy lejos de considerar suyos tales privilegios. Se sienten en el fondo y consideran inútil todo esfuerzo por elevarse. Una resignación así no existe, en cambio, entre personas que desconocen la existencia de capas sociales superiores y que no se sienten oprimidas. Si a esta cultura se la entiende como cultura de un *proletariado amontonado,* entonces lo que Lewis describe va «más allá de unas fronteras regionales e incluso nacionales», y pasa a ser exposición de un tipo ideal en el sentido de Max Weber, que puede verificarse total o sólo parcialmente.

Una lucha continua por la existencia influye, qué duda cabe, de muchos modos en las ideas morales de las personas. Los esquimales, por ejemplo, admiten cierta clase de homicidios: sentencian a muerte a los inválidos, enfermos y ancianos; abandonan a menudo fuera de la choza de hielo, para que se congelen, a niñas recién nacidas, por el hecho de que las chicas son mucho menos efectivas que los varones a la hora de procurar alimento; y cuando nacen gemelos, el más débil corre la misma suerte. Asimismo suele atribuirse el carácter de los dobu a su gran pobreza.

> La vida de los dobu, escribe Ruth Benedict en su libro *Patterns of culture,* favorece formas extremas de odio y malicia, cosa que la mayoría de las sociedades han reducido ya al máximo mediante sus instituciones. Las instituciones de los dobu, en cambio, les confieren el más alto grado.

Según la concepción que de la vida tiene el dobu,

> la virtud consiste en seleccionar una víctima sobre la cual poder descargar toda la malicia que él atribuye a la sociedad y a las fuerzas de la naturaleza... El odio y la crueldad son para él las armas que más valen a la hora de la contienda; no conoce la compasión ni la pide... El dobu... es duro, mojigato y apasionado al mismo tiempo, y le consume la suspicacia, el recelo y el ansia de venganza.[30]

Estos rasgos, así como el vehemente carácter exclusivo de la propiedad, pueden atribuirse en parte a la rudeza extrema de la vida de los dobu. Sin embargo, Lévy-Strauss, en *Tristes tropiques,* nos describe a la tribu de los nambicuara, del centro de Sudamérica, como gentes de muy buena voluntad, llenas de bondad, dispuestas al juego y a la risa, a pesar de verse condenados a pasar hambre en la estación seca.

Aunque la pobreza y la riqueza influyan evidentemente en las ideas morales y en la conducta de los individuos, sin embargo no es cosa fácil averiguar exactamente el modo en que esto sucede. He aquí un tema más, digno de ulterior estudio.

De la cantidad de bienes podemos pasar a la cualidad. El antropólogo americano Alfred Louis Kroeber constató, más bien desilusionado, la existencia de una correlación entre la rapidez de deterioro de los bienes que una sociedad produce y la hospitalidad que esa misma sociedad practica. Se es menos amigo —dice Kroeber— de acoger huéspedes cuando los bienes que se tienen son de carácter permanente que cuando no lo son, o cuando la existencia de dinero capacita al propietario a vender eventual-

[30] RUTH BENEDICT, *Patterns of culture.* Mentor Books, 155, 159.

mente esos bienes. «En lo que a alimentos o albergue se refiere, escribía Kroeber, la hospitalidad de los salvajes es indiscutible».[31] Si los bienes son duraderos, los podemos almacenar por diferentes razones. Podemos hacerlo por seguridad. También lo podemos hacer por prestigio: unas veces por escasez de provisiones, y otras por nuestra disposición a despilfarrar o destruir lo que poseemos, como en el caso de los «potlatch» de los Kwakiutl.

Un especialista en historia de la religión ha sostenido la opinión de que en el antiguo Irán el dualismo del bien y del mal fue desarrollado por tribus agrícolas que habían aprendido la agricultura y la cría de ganado. Para una tribu agrícola, las tierras se dividían en fértiles y en estériles, los animales, en domésticos y salvajes, los pueblos, en agricultores y bárbaros. Este modo dualista de pensar lo transportó el pueblo también a la religión, que pasó a ser asimismo dualista, con la consiguiente distinción entre dioses benóvolos y demonios perversos.[32]

Algunos autores atribuyen la posición de la mujer al grado de su participación en la adquisición de medios de subsistencia, lo que a su vez depende de qué es lo que produce. Si la horticultura es la forma principal de producción, las mujeres, al tener mayor parte en esta clase de trabajo, es natural que adquieran una posición mejor en la comunidad. Esto, a su vez, afecta a las normas morales y particularmente a las referentes a la vida sexual y a la familia.

[31] ALFRED LOUIS KROEBER, *The morals of uncivilized peoples:* American Anthropologist 12 (1910) 437-447.

[32] J. PRZYLUSKI, *Introduction to an Anthology,* en *Religions of the east* (en polaco).

Muchos autores contemporáneos han señalado el hecho de que los cambios en nuestras opiniones morales sobre la legitimidad de la esclavitud se debieron a una evolución en las técnicas de producción que hizo que los esclavos fueran de muchísima menor utilidad. Las relaciones humanas en los procesos de producción, junto a los intereses clasistas, podrían tal vez dar la explicación al hecho de que los puritanos, que exigían castidad a las mujeres blancas, hayan permitido, sin embargo, promiscuidad sexual entre sus trabajadores negros. Todos estos factores están íntimamente relacionados con las diferencias e intereses de clase, de cuya importancia como determinantes de las ideas morales se tratará más tarde.[33]

Diferencias en el tipo de producción podrían igualmente condicionar en parte las diferencias de moralidad que se observan entre los montañeses dedicados a la cría de ganado y los campesinos de las planicies. Un sociólogo polaco contemporáneo ha dedicado varios años al estudio de estas diferencias, camparando el modo de vida de los montañeses tatras de Polonia con el de sus inmediatos vecinos de las tierras llanas. Nuestros montañeses se distinguen por una ética del honor, de la dignidad personal y de magnanimidad cuya superioridad no dudan en reconocer los habitantes de la llanura. No es fácil, sin embargo, determinar exactamente qué parte le corresponde en esto a la vida de pastores que han llevado siempre los montañeses y qué parte, a su vez, al hecho de que, gracias a su posición geográfica, no hayan conocido nunca la esclavitud ni la servidumbre.

[33] Sería interesante estudiar detalladamente los influjos que la propiedad privada, la propiedad estatal y la propiedad cooperativa (por ejemplo, la de los kibbutz) ejercen sobre la moral.

Vamos a pasar ahora a otro tema, concretamente al de la influencia ejercida sobre la moralidad por la división del trabajo. Como de esta influencia se ha discutido a menudo, vamos a dedicarle un poco más de tiempo. Bernard Mandeville, en el diálogo IV de su libro *La fábula de las abejas,* fue el primero, que yo sepa, en advertir que la división del trabajo, al hacer a los hombres depender unos de otros, desempeñaba un papel importante y positivo en el desarrollo de la moralidad. Más tarde, Adam Smith puso de relieve este influjo positivo en el capítulo primero de su obra *Wealth of nations (Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones).* Sin embargo, el primero en desarrollar este tema con amplitud fue Emile Durkheim en su libro *De la división du travail social,* publicado en 1893.

Durkheim reconoce que él no es el primero en hablar de la importancia de la división del trabajo para el desarrollo de la moralidad; sin embargo, sí es el primero en distinguir dos clases de solidaridad, una de las cuales provendría, según él, de la especialización profesional creciente.

En las sociedades primitivas, según Durkheim, todos los miembros repiten la misma clase de actividades y se bastan a sí mismos con lo que producen. Cada uno cultiva su propia tierra, construye su choza, confecciona su vestimenta. Esto da origen a una solidaridad nacida de la semejanza. Durkheim llama a esta solidaridad *mecánica.* De la diferencia profesional resulta otra clase de solidaridad. En una sociedad

en que el trabajo está dividido, los hombres dependen unos de otros y son sus propios intereses los que alimentan la existencia de la solidaridad. A esta solidaridad la llama *orgánica.* Puede medirse su grado, con sólo observar el funcionamiento de las leyes en una comunidad determinada. Según Durkheim, donde la ley se vea reforzada por medio de sanciones represivas, la solidaridad será mecánica; será orgánica, en cambio, si las infracciones de la ley son compensadas mediante reparaciones establecidas legal y contractualmente. Como los contratos suponen una especie de igualdad entre los interesados, el aumento de la división del trabajo está en relación con el aumento de igualdad y al mismo tiempo con el aumento de una individualidad y autonomía personal. Se da, pues, cohesión social por el hecho de que los hombres son diferentes, y no a pesar de ello.

Este equilibrio sólo se puede conseguir, sin embargo, si la división del trabajo es una división buena y justa, es decir, si todo el mundo es libre de elegir su profesión y si son iguales las condiciones externas de la lucha social.

No es posible tratar aquí todos los argumentos de los diferentes autores que se oponen a la teoría de Durkheim. Malinowski puso en tela de juicio hace ya mucho tiempo la supuesta semejanza de los hombres de las sociedades primitivas y demostró de manera convincente que, por lo menos en algunas de esas sociedades —por ejemplo, entre los indígenas de la isla de Trobriand—, las leyes basadas en la reciprocidad son de importancia fundamental para la vida de la comunidad, mientras que la ley represiva, correspondiente a nuestro código penal, se usa, en contraposición a la idea de Durkheim, sólo en

muy raras ocasiones. Tampoco es verdad ciertamente que las leyes que establecen obligaciones mutuas supongan necesariamente igualdad entre los afectados por ellas. Ni las normas que regulan el intercambio de servicios entre el jefe de una comunidad primitiva y sus miembros, ni las que puntualizan las relaciones entre el señor y sus siervos en una sociedad feudal son leyes que obliguen a dos partes iguales. Su igualdad consiste únicamente en que ambas partes tienen el mismo deber de cumplir con sus respectivas obligaciones.

Finalmente, debe añadirse a estas objeciones el hecho de que la división del trabajo no conduce necesariamente a una mayor igualdad, pues a las diferentes profesiones suele también atribuírseles generalmente diferentes rasgos sociales. El trabajo manual ha sido considerado en occidente durante siglos como degradante: en Inglaterra, incluso en tiempos de Dickens, no se admitía a los cirujanos en sociedad, y lo mismo valía para los dentistas, por el simple motivo de que trabajaban con las manos. Entre los mismos trabajadores manuales había a su vez estratificaciones ulteriores. En muchos países se les ha mirado a los campesinos con un desdén especial. La división más antigua del trabajo fue probablemente según el sexo, y a esta división se le debió asociar, al parecer muy pronto, el menosprecio hacia los trabajos realizados por las mujeres. Para un hombre era degradante asumir el trabajo de una mujer. Por eso, la idea de que la división del trabajo conduce a la igualdad, no parece convincente. Ultimamente, al practicar en muchos países las esposas sus respectivas profesiones fuera de casa, los maridos han accedido a compartir con ellas los trabajos del

hogar y el cuidado de los hijos. Ver a un hombre empujando un coche de niños por la calle o trabajando en un jardín no tiene hoy nada de particular.

La diferenciación profesional como factor diferenciador de la moralidad

Durkheim opinaba que las diferencias profesionales favorecen la solidaridad y cohesión social. Pero surge la cuestión de si la cohesión social debida a la interdependencia mutua no se vería turbada por el hecho de que cada profesión desarrollara un código moral propio, capaz de amenazar el carácter monolítico de la sociedad de Durkheim y de la armonía fundada en la disimilitud.

Son muchos los autores que han escrito de ética profesional, pero pocos los que han tratado de averiguar en qué difiere la ética de una profesión de la ética de otra y de la ética generalmente recomendada en una sociedad dada y enseñada ya en sus escuelas elementales.

La ética de ciertas profesiones difiere de la moralidad generalmente aceptada de una sociedad únicamente en el grado o en el énfasis dado a obligaciones y deberes particulares. Como ejemplo podría citarse la ética de los médicos. Desde que Hipócrates elaboró un código obligatorio para la profesión médica, se espera que los médicos guarden confidencialmente determinadas informaciones que puedan darles sus pacientes. Guardar en secreto lo que uno ha llegado a conocer por confidencia es algo que se espera de

todo el mundo, pero particularmente se espera de un médico que ha de procurar tener la confianza de su paciente para poder diagnosticar y curar su enfermedad y que tiene ocasiones insólitas de escuchar confidencias. El código médico obliga al profesional a hacer uso de sus conocimientos únicamente para bien de aquéllos a quienes trata. Esto también vale como recomendación general, pero es de especial importancia para un médico, por la posición insólita que ocupa y que le capacita para hacer el mal. Del mismo modo, de nadie se espera que dé falsas informaciones, pero sobre todo de un maestro sí se espera que tenga particular cuidado en informar con corrección a sus discípulos. En estos ejemplos hay una diferencia cuantitativa entre las normas propias de la profesión y las generalmente aceptadas; es una diferencia de énfasis más que una diferencia de contenido.

La situación parece diferente para el comercio. Los escritores de los siglos XVII y XVIII, que querían ensalzar la función social de la clase media, se mostraban unánimes al afirmar la influencia provechosa del comercio. Según ellos, el comercio favorecía el intercambio de conocimientos entre pueblos de culturas diferentes, enseñándoles a entenderse mutuamente y a observar sus propias costumbres desde el punto de vista de un extraño. La gente se hacía así más tolerante; por otra parte, el saberse dependientes mutuamente en el intercambio de bienes los hacía amar la paz. Es norma general, escribía Montesquieu, que en los países donde la gente es amable y cortés por costumbre encontremos un comercio desarrollado. No puede negarse, admite, que los pueblos negociantes son raramente hospitalarios y que pocas

veces desarrollan virtudes altruistas, pero no cabe duda tampoco de que al espíritu del comercio debemos el desarrollo de un sentido especial de justicia contra toda tendencia a la violencia y al pillaje.[34]

A pesar de haber repetido este encomio del comercio muchos escritores del siglo XVIII, algunos de ellos eran perfectamente conscientes de la contradicción existente entre las normas que rigen la práctica de dicho comercio y las enseñanzas del cristianismo. «Una cosa es la religión y otra es el comercio», escribía Mandeville en *La fábula de las abejas.* Si el comercio observara las normas morales, decía Mandeville, nunca florecería; en los casos de conflicto con las normas, el comercio ha salido siempre victorioso. «El negocio no quiere saber nada de amigos ni de parientes», escribía Benjamín Franklin. Al famoso dicho, «el negocio es el negocio», se ha recurrido muchísimas veces para justificar prácticas admisibles en el comercio, pero condenadas fuera de esta profesión.

Esta contradicción existente entre las normas que rigen en el comercio y las que nos recomiendan tener ante todo consideración de nuestro prójimo, la puso bien de manifiesto John Atkinson Hobson en su libro *Wealth and life: a study in values,* publicado en Londres, en 1929. «Toma todo lo que puedas, y da lo menos posible», era, en su opinión, la ley que dirigía el negocio, y que repudiaba el moralista. Los negociantes se comportan según la norma a que alude Hobson, sin que por eso se los juzgue culpables o se los condene; resulta, pues, que no sólo tenemos ante nosotros una forma determinada de actuar, sino

[34] CH. MONTESQUIEU, *o. c.*, 2, libro 20.

incluso un conjunto de reglas que tienen validez para una profesión determinada, pero que están en contradicción con las reglas válidas para la totalidad de la sociedad.

Durkheim mismo, que opinaba que la división de trabajo tenía efectos integrantes, señaló la oposición entre la ética profesional del soldado y la del científico. Del primero se espera que sea obediente a sus superiores, en cambio un científico considera como deber moral propio de su profesión el desconfiar de toda autoridad.

La ética profesional de los políticos fue una de las primeras en hacer surgir las objeciones de parte de los moralistas. Sócrates reconocía, en la *Apología,* que era su propio «daimonion» el que le advertía de no tomar parte en la política, si quería defender con éxito la causa justa. D'Alembert se quejaba de que la moralidad de los políticos que controlan las relaciones entre los estados estaba todavía al nivel de la moralidad de los individuos en estado natural, donde los conflictos se resuelven sólo por la fuerza.[35] David Hume, en el volumen II, libro 3 de su obra *A treatise of human nature,* reconoce que

> hay un sistema de normas morales, calculado para príncipes, que interpreta el derecho de las naciones mucho más libremente que el sistema moral ideado para las personas privadas.

El relajamiento de la moralidad en los asuntos internacionales lo explica Hume razonando que las obligaciones entre los individuos son mucho más importantes para la vida de la comunidad que las obligaciones entre estados diferentes; de ahí que concluyera:

> debemos ser necesariamente mucho más indulgentes para con un príncipe o un ministro que engaña a otro, que para con un caballero privado que no mantiene su palabra de honor.

Por más que políticos y hombres de estado justifiquen el espionaje, el engaño y la ruptura de un acuerdo, como males necesarios o dolorosas necesidades de cara a medidas similares que puedan adoptar los contrarios, no se trata en todo eso de leyes morales nuevas, sino de la transgresión de leyes ya aceptadas tanto por los políticos como por nuestra sociedad en general. La situación cambia, sin embargo, cuando un hombre de estado se cree plenamente justificado para llevar a cabo cosas que serían censuradas en el ámbito de las relaciones privadas, pero que él realiza por el mero hecho de estar actuando no para sí sino para el bien común. El famoso político italiano, Cavour, llegó a decir, por ejemplo, que él sería un canalla si hubiese hecho para sí todo lo que había hecho para Italia. En su papel de guardianes del orden, los políticos se sienten justificados para engañar a la opinión pública, para aliarse con gentes que desprecian, para alcanzar el éxito por toda clase de medios. Su principal objetivo es el ejercicio del poder, y con el fin de garantizarlo se ven precisados a influir con maña en la mentalidad de las gentes, para así manejarlas a su aire. Lord Chesterfield, que quería que su hijo se hiciese político, le recomendaba, en una carta que le dirigía el 15 de enero de 1748, lo siguiente:

> Un dominio perfecto de tu temperamento, de forma que nada pueda moverte a un comportamiento pasional; paciencia para escuchar solicitudes e insinua-

[35] D'ALEMBERT, *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie.* Amsterdam 1767, 2. *La morale des états.*

ciones frívolas, impertinentes e irrazonables; habilidad suficiente para dar una negativa sin ofender, o, por la manera de conceder, para doblar la obligación de los demás hacia ti; destreza capaz de velar la verdad sin decir una mentira; sagacidad suficiente como para que por ti no sepan nada; o, lo que es lo mismo, una franqueza aparente unida a una auténtica discreción y actitud reservada. He aquí los rudimentos que debe dominar un político.[36]

Mientras los políticos tratan de defender su código moral argumentando que se ven forzados a ello como guardianes del bien público, algunas profesiones justifican sus transgresiones de los preceptos morales alegando las condiciones en que han de ser ejercidas. A los relativamente hacendados de la clase media se les ha achacado a menudo el ser poco formales en el cumplimiento de sus promesas. La respuesta que han solido dar a este cargo es que las mismas tierras no son de fiar; que un período prolongado de sequía o de lluvias puede desbaratar todos los planes e imposibilitar la entrega de lo prometido a su debido tiempo. En tal caso, tanto el que acusa como el acusado deben pensar y reconocer que las normas morales son razonablemente aplicables sólo bajo determinadas condiciones; en el caso del ethos profesional de los políticos, por el contrario, se declaran como válidas incluso normas que están en flagrante contradicción con las propuestas por los moralistas.

Antes de acabar esta sección en torno al papel que los factores económicos desempeñan sobre las

[36] Una actitud semejante se encuentra en las obras de Machiavelli y del diplomático francés François de Callières (1645-1717). Véase asimismo *Le secret des cours ou les mémoires de Walsingham, Secrétaire d'Etat sous la reine Elisabeth, contenant les maximes de politiques necéssaires aux courtisans et aux ministres d'Etat.* Colonia 1695.

actitudes morales, me gustaría ocuparme un momento de los efectos que la distribución de los bienes produce. En su libro *The freudian ethic: an analysis of the subversion of american character* (publicado en Nueva York en 1959), Richard T. La Piere deplora la muerte de la ética puritana en la América contemporánea. Por ética puritana entiende él una ética que califica como cosas buenas la iniciativa, la responsabilidad personal, el espíritu emprendedor, la tenacidad en la realización de los propósitos, la frugalidad, la disciplina y la disposición de ánimo a renunciar a la comodidad y bienestar presentes por razón del futuro. Factores múltiples e interdependientes están contribuyendo a este cambio. Más adelante volveré a tratar de algunos de ellos. En este contexto es interesante recordar, por ejemplo, la compra y venta a plazos. En tiempos de Benjamín Franklin, uno tenía que ahorrar dinero si quería comprarse cosas caras. Era un buen modo de practicar la autodisciplina. En su autobiografía, Franklin relata cuánto tuvo que postergar el lujo de comer en vajilla de porcelana importada del lejano oriente. Hoy en día una pareja de recién casados comienza comprándose una cámara frigorífica, una radio o un televisor. El importe lo pagará luego; en todo caso, la disciplina requerida para pagar la deuda ya no es más autodisciplina, sino disciplina que uno impone a otro. Esta forma de vender mercancías fomenta la tendencia a disfrutar ante todo de la vida, a permitirse todo lo posible y a no renunciar a nada.

Los ejemplos arriba indicados serán, espero, suficientes para mostrar cuán variados y numerosos son los factores económicos que pueden desempeñar un papel en la configuración de nuestras actitudes mo-

rales. No me he parado a considerar la importancia de los intereses económicos clasistas, ya que pienso hablar de ello luego más detalladamente.

Factores políticos: la forma de gobierno

Los escritores del siglo XVIII acentuaban particularmente la importancia que la forma de gobierno tiene para el desarrollo de la vida moral de los gobernados. Uno de esos escritores fue Montesquieu, el cual vio los males y desventajas de la monarquía, y predijo que la república supondría un gran cambio a mejor.

Montesquieu distinguía tres formas principales de gobierno: 1) la *monarquía,* que gobierna respetando las leyes; 2) el *despotismo,* es decir, el gobierno de un solo hombre, sin consideración alguna de la ley, y 3) la *república,* que podría asumir una forma aristocrática o democrática.

El monarca, en el sentido de Montesquieu, y el déspota, cada uno por sus propios motivos, fomentan en sus súbditos actitudes morales completamente diferentes. Para que exista una monarquía es absolutamente indispensable que haya una jerarquía social. Para respaldar las diferencias sociales, la monarquía tiene que recurrir constantemente al concepto del honor y provocar un entrechoque de ambiciones, obteniendo así de la gente sacrificios motivados simplemente por el deseo de la fama y del renombre.

Si la monarquía, para gobernar, debe suscitar la ambición, el despotismo se vale del miedo. En un

gobierno despótico nadie puede ponerse por encima de los demás. Todos han de ser iguales en su esclavitud y opresión. Para hacer de los hombres buenos esclavos, el déspota debe comenzar por convertirlos en malos ciudadanos. Sólo en la república, por el contrario, florecen las virtudes cívicas, ya que son absolutamente indispensables para el mantenimiento de esta forma de gobierno.

En países gobernados por medios coercitivos, puede observarse un conflicto constante entre la obediencia y la dignidad personal:

> Un conflicto así, si no produce una protesta, conduce a un acomodamiento del sentido de la dignidad personal a las condiciones impuestas. En algunos individuos un acomodamiento tal lleva incluso a la renuncia de las propias convicciones; al someterse a la coerción, tratan de creer que aquello que se les exige es justo. En otros individuos la retención de las convicciones se ve acompañada de la tendencia a aminorar la importancia de la conducta exigida por la fuerza; si tal conducta es de naturaleza simbólica, se intenta normalmente recalcar el carácter convencional de esa conducta y de darle un significado diferente. Si tal conducta no es simplemente convencional, se justifica a menudo el conformismo afirmando que lo que se sacrifica es menos importante que aquello por lo cual se sacrifica; con otras palabras: se alega que, sometiéndose a la coerción, quedan salvaguardados valores superiores y más necesarios... A escala social, una fuerte coerción extensa lleva a una polarización de tipos psicológicos, concretamente al oportunismo y a la psicología de la sumisión, de una parte, y a la psicología de la rebelión y del heroísmo, de la otra.[37]

[37] Esta cita está tomada del sumario inglés de la obra de STANISLAW OSSOWSKI, *Selected problems of social psychology* (en polaco), publicado en el v. III de sus obras completas. Varsovia 1967, 422.

Los efectos de la coerción política fueron descritos ya hace mucho tiempo por Aristóteles. Según él, un gobernante despótico debe andar sobre aviso respecto a todo aquello que pudiera fomentar o ánimo o confianza entre sus súbitos; debe prohibir tertulias literarias u otras reuniones convocadas para debatir la cuestión que sea. Un tirano debe asimismo esforzarse en saber qué dicen o hacen sus súbditos, para lo cual ha de valerse de espías, ya que el miedo a los soplones previene a la gente de expresar su manera de pensar; pues, si lo hicieran, serían fácilmente delatados. Otro artificio del tirano consiste en sembrar la discordia entre sus ciudadanos. Al tirano le gusta también hacer la guerra con el fin de que sus súbditos tengan algo que hacer y sientan siempre la necesidad de un líder. El tirano se complace además en tener a su alrededor hombres malos, pues le gusta que le halaguen, cosa que ningún hombre de espíritu independiente y noble estará dispuesto a hacer. Un tirano suele despreciar a todo aquel que da muestras de dignidad personal o de independencia.

Aristóteles considera que lo dicho podría reducirse a tres puntos principales: el tirano, en primer lugar procura la humillación de sus súbditos porque sabe que un hombre de poco espíritu no conspirará contra nadie. En segundo lugar, produra introducir entre ellos la desconfianza y hace la guerra a los buenos, porque éstos son leales entre sí y no se denuncian unos a otros. El tirano, en fin, desea que sus súbditos carezcan de poder, para que así, al no poder actuar, no intenten tampoco derrocar la tiranía.[38]

[38] ARISTÓTELES, *La política*, libro V, capítulo 11.

El despotismo moderno tiene muchas analogías con el despotismo antiguo descrito por Aristóteles, pero también tiene algunas características que le son peculiares. Séneca, bajo la soberanía de Nerón, se mantuvo fiel a la doctrina de los estoicos. ¿Habría encajado esta filosofía en los tiempos de Stalin? No lo creo. ¿Por qué no? La tesis principal de los estoicos era que nadie puede privarnos de nuestros valodes morales y que por esta razón los valores morales son los únicos que merecen esta atención y nuestro interés. Uno puede ser encarcelado, solían decir, puede ser exiliado, pero nadie puede privarle de ser hombre virtuoso. Esta convicción, que constituía el principio básico de la ética estoica, ha recibido fuertes sacudidas en tiempos de los campos de concentración al ser empleados allí, a menudo con éxito, nuevos métodos capaces de abatir y de inutilizar las facultades de resistencia del espíritu humano.

Actualmente contamos con muchas descripciones de los métodos empleados para conseguir este fin. Voy a limitarme a citar únicamente el libro de Bruno Bettelheim titulado *The informed heart,* publicado en 1960. El autor ofrece una relación detallada de los métodos y efectos de coerción empleados en los campos de concentración de Buchenwald y de Dachau. El primer golpe a que era sometido el prisionero consistía en hacerle sentirse arrancado de su familia, de sus amistades, de su ocupación, de su posición social, de su puesto en la sociedad. Se le privaba del nombre y se le daba un número. Pronto se veía obligado a renunciar a su individualidad, si quería tener más posibilidades de supervivencia. Pasar inadvertido, desaparecer en la masa, tal era el comportamiento que resultaba más prudente. Se degradaba

sistemáticamente a los prisioneros tratándolos como a niños, obligándoles a realizar trabajos estúpidos tales como cavar hoyos en la tierra con las manos, aun habiendo allí herramientas. Se los envilecía forzándolos a renegar de su Dios y a acusarse a sí mismos de acciones vergonzosas. El heroísmo, que podía ser la afirmación más clara de la propia individualidad, quedaba desbaratado y privado de todo su valor por el hecho de que si alguien lo practicaba hacía sufrir a todo el grupo las consecuencias. De esta forma, el grupo acababa por tomar a mal las heroicidades, y no sentía ni admiración ni respeto hacia el héroe.

El papel de la burocracia

He hablado de los efectos de ciertos factores políticos sobre la moralidad de los gobernados y más particularmente del efecto de la coerción tan evidente en situaciones extremas como las de los campos de concentración. Ahora me gustaría decir algo de los efectos de la centralización del poder en los estados contemporáneos. Aquí viene al caso remitirles al conocido libro de W. H. Whyte, *The organization man.* La centralización del poder en un estado contemporáneo está en correlación con el crecimiento y el desarrollo de la burocracia. La burocracia favorece la aparición de un nuevo tipo de hombre, de un nuevo ideal de personalidad, que Whyte llama del hombre equilibrado (well-rounded).

Creo que es de sobra conocida la imagen de ese hombre equilibrado, por eso no voy a detenerme a

describirla. Recordemos, sin embargo, que, según este autor, la importancia creciente de la organización en las sociedades modernas se halla relacionada con el desarrollo de una ideología de la organización que a su vez promueve una ética social a la que Whyte denomina ética de la organización o ética burocrática. Permítanme citar su descripción más significativa de esta clase de ética.

> Por ética social entiendo esa forma actual de pensar que justifica moralmente las presiones que la sociedad ejerce contra el individuo. Tres son sus máximas principales; la fe en el grupo como fuente de creatividad; la fe en la «unión de solidaridad» como la necesidad más importante del individuo; y la fe en que por la aplicación de los métodos científicos puede conseguirse esa unión de solidaridad.[39]

En esta ética, la independencia ya no es más un valor respetado. «Hoy en día debes hacer lo que otro quiere que hagas»; pero no se considera este hecho como un mal necesario o una penosa necesidad. El hombre organizado niega la existencia de cualquier conflicto entre el individuo y la sociedad. El se imagina a sí mismo viviendo en una atmósfera benigna. Como él es un hombre equilibrado, da de sí todo lo que buenamente puede para hacer agradable la vida a los demás. Su mundo es armonioso y seguro, al menos para el hombre medio.

Un efecto completamente diferente de la burocracia creciente sobre el individuo aparece en las obras de varios moralistas contemporáneos. Como ejemplo más impresionante podemos citar a Franz Kafka y sus libros *El proceso* y *El castillo.* Aquí se da el conflicto entre el individuo y la sociedad. La

[39] W. H. WHYTE, *The organization man.* New York 1956, 7,

burocracia, con su aparato legal, oprime al individuo, que lucha desesperadamente contra una fuerza anónima. Es el miedo el que le domina y no el sentimiento confortante de esa seguridad debida a lo que Whyte llama «unión de solidaridad». Los mismos conflictos encontraremos en las obras de Dürrenmatt y de Frisch.

La influencia de la estratificación social

Me gustaría considerar ahora la influencia de la estratificación social sobre la moralidad de una sociedad dada. Esta influencia puede ser de diversa clase.

1. Ya el solo hecho de la existencia de una estratificación, cualquiera que sea su principio e idea fundamental, puede repercutir en la vida moral de una sociedad. El filósofo belga, Eugène Dupréel, piensa, por ejemplo, que la sola existencia de una jerarquía social puede favorecer el desarrollo de una clase de virtudes que él llama «del honor» o *vertus d'honneur,* distinguiéndolas de las «virtudes bienhechoras» o *vertus de bienfaisance.* Las virtudes del honor guardan relación con la excelencia, posición y dignidad de cada persona. Los hombres aspiran a ellas tan sólo por lograr un ideal de personalidad y así distinguirse de la masa. En cuanto esas virtudes sirven a este fin, no son fáciles de adquirir. Requieren esfuerzos y renuncias. En oposición a ellas, las así llamadas virtudes bienhechoras o de benevolencia se hallan relacionadas con el bienestar humano y repercuten en la felicidad de los hombres. El esfuerzo

del que actúa no es aquí lo esencial; lo que importa es el efecto de sus acciones.

Recordemos cómo David Hume, en su obra *Principles of morals,* criticaba las virtudes ascéticas manifestadas en el ayuno, la continencia sexual, etc., demostrando que su único resultado se reducía a hacer desabridos y antipáticos a los que las practicaban. A la luz de la distinción de Dupréel, como ya señalé en el primer capítulo, esta crítica se debía a un malentendido según el cual: las virtudes ascéticas se practican no para agradar o ayudar a otros, sino para alcanzar un ideal de preeminencia personal. A esta preeminencia apuntaban particularmente todos aquellos pertenecientes a los estratos superiores de la escala social, hecho éste que expresa el bien conocido adagio de *noblesse oblige,* la nobleza obliga.

La opinión de Dupréel de que una sociedad estratificada dé origen a la emulación moral, unida a un respeto hacia las virtudes no fáciles de conseguir, presupone que la jerarquía social no se ha estabilizado definitivamente, como en un sistema de castas, sino que una persona puede saltar barreras sociales por mérito propio. Y así cabría la posibilidad de que las clases situadas en los puestos inferiores de la escala social pudieran demostrar, mediante su superioridad, que les corresponde un rango más elevado, y que las clases sociales más altas, apoyándose en su propia superioridad moral, pudieran a su vez justificar su posición privilegiada, especialmente en tiempos en que se viesen amenazados sus privilegios. Los privilegiados tienen un temor justificado a los de abajo, no sólo cuando éstos los amenazan, sino también cuando los admiran y desean emularlos y asociarse a ellos. Sería interesante ver qué conse-

cuencias puede tener para la vida moral la estratificación social allá donde no hay posibilidad de progreso ni acceso, por hallarse la posición social ya definitivamente determinada por el nacimiento, como ocurre en el sistema de castas.

2. El problema del influjo de la estratificación social sobre la moralidad presenta aún un segundo aspecto. La estratificación social puede afectar a nuestra vida moral en el sentido de que las prescripciones o prohibiciones morales pueden ser diferentes cuando se refieren a personas pertenecientes a diferentes clases sociales. En Polonia, hasta finales del siglo XVIII, al noble que daba muerte a un aldeano se le exigía como castigo una pequeña compensación pecuniaria. Un hombre, en cambio, que mataba a otro de su clase era condenado a muerte. En la India, el robo cometido por un brahmán es considerado con mucha más severidad que el cometido por otra persona perteneciente a una casta inferior. En ambos casos, el influjo de la estratificación social sobre la moralidad se manifiesta en una diferenciación en la aprobación o desaprobación, según la posición social del que es objeto de la acción y del que la lleva a cabo. En los distintos sistemas éticos, a los pertenecientes a diferentes clases sociales se les suele presentar a menudo ideales también diferentes; y así se piensa, por ejemplo, que unos han nacido para mandar, y otros para obedecer.

3. La tercera y más extendida forma de hablar del influjo de las diferencias sobre la moralidad consiste en señalar que cada clase tiene su propio sistema moral. Thorstein Veblen, en su libro *The theory of the leisure class,* cuya primera publicación data de 1899, nos ofrecía una imagen del ethos de las

clases altas, cuando otros autores hablaban de la moralidad burguesa o de la moralidad de los proletarios. Por moralidad proletaria entendían unas veces una moralidad nacida en un medio ambiente proletario; otras, una moralidad adoptada por los proletarios, aunque nacida fuera de su clase, o, finalmente, la moralidad que los proletarios deberían adoptar si tuvieran la suficiente conciencia de clase. Las mismas ambigüedades podían advertirse en lo que al concepto de la moralidad de la clase media se refiere; podía ser una moralidad nacida en esta clase, una moralidad adoptada por ella, o la moralidad más conforme a sus intereses vitales.

Dupréel señaló un posible efecto moral resultante de la pertenencia al más alto estrato de la jerarquía social. Los miembros de esta clase se exigen más a sí mismos precisamente por ser privilegiados y porque los otros esperan más de ellos. Como ya dije antes, a los brahmanes que cometían un robo los trataban en la India más severamente que a los ladrones de una casta inferior. Sin embargo, en una sociedad estratificada en ricos y pobres, se puede observar otro efecto moral resultante del hecho de pertenecer a la clase de los privilegiados, a saber. la tendencia a justificar ésos sus privilegios mediante argumentos racionales.

En la Francia del siglo XVIII, el barón Holbach, un acaudalado, podía creer sinceramente que la existencia de ricos fuese una bendición para los pobres por el hecho de que aquéllos proporcionaban trabajo a éstos. Los pobres, a su vez, serán necesarios a los ricos para realizar los trabajos que ellos no quisieran hacer. De ahí que la división de la sociedad en ricos y pobres fuese la mejor de todas las soluciones posi-

bles y se debiese a una providencia benévola y humana. Según Holbach, no había razón para envidiar al rico, pues el pobre tenía menos preocupaciones y por tanto mayores posibilidades de ser feliz. Holbach no veía la contradicción existente entre esta opinión y otra que él mismo sostenía, de que la muerte era una experiencia más llevadera para el pobre que para el rico porque el primero tenía menos que perder.

Difícilmente sería posible tranquilizar hoy la propia conciencia mediante consideraciones así. Sin embargo, algunos privilegiados aún tienen la tendencia a creer que sus privilegios son recompensa merecida a sus méritos o que se puede ser tan feliz viviendo en una choza como en una mansión de lujo.

La estratificación de la sociedad no siempre se funda en criterios económicos. Max Weber, por ejemplo, señalaba grupos cuya jerarquía se basaba en la respectiva pertenencia a un determinado estado o posición en la sociedad. Los privilegiados se distinguían en este caso por una forma de vida propia, no tan fácil de adoptar, pero que era necesaria para todo aquel que quería pertenecer a su grupo. Generalmente despreciaban la actividad económica, el trabajo manual, y los logros artísticos relacionados con esta clase de trabajos, como la escultura. Los brahmanes, por ejemplo, manifestaban abiertamente su desprecio a toda actividad que se propusiese el lucro, y, según Weber, cuanto más amenazado económicamente se veía el grupo por los de abajo, tanto más se oponían a los advenedizos. Los hijos de tales advenedizos sólo podían ser aceptados si eran educados en los mismos usos y costumbres tradicionales, y si no manchaban su buena reputación con ninguna actividad de tipo económico. Las estratificaciones sociales basadas en criterios económicos se caracterizan ante todo por su relación con la producción, mientras los basados en la pertenencia a un determinado estado o posición en la sociedad se caracterizan por el consumo. Los privilegiados por la posición o estado explotan generalmente su pasado para justificar su posición presente; la actitud de la clase inferior, en cambio, mira al futuro. Los privilegiados creen a menudo que Dios les ha llamado y les ha encomendado una misión especial.

Función social y moralidad

Pasemos ahora a tratar de un factor muy importante, dejado, a mi modo ver, totalmente de lado en la formulación de las normas morales, enunciadas tan a menudo en términos generales y sin establecer las diferenciaciones requeridas. Ya me ocupé de este factor al mencionar las diferencias que comportan las diversas profesiones. Ser médico o abogado significa desempeñar una función que despierta ciertas expectativas y a la cual le son inherentes determinadas obligaciones. A un médico se le reprocha duramente si se niega a ayudar en un caso urgente. De uno que enseña, se espera que diga la verdad. Sin embargo, las funciones sociales no sólo cambian con las profesiones. Se da, por ejemplo, la función de un patrono y la de un empleado, la función de un padre, la de un hijo, la de una hija, la función de un anfitrión y la de sus huéspedes, la función de un diputado, la función de un guardameta, la de un novio, la de un presidente, la de un amo y la de

su siervo, la función de un fiscal y la de un abogado defensor, etc.

En caso de naufragio, se espera que el capitán sea el último en abandonar el barco. De un diplomático no se espera sinceridad, y sí se supone en un amigo. A los hijos se les da el derecho de emancipación antes que a las hijas; se les concede más independencia. A las hijas, en cambio, se les impone un código más exigente de obligaciones filiales, y sus padres esperan de ellas más protección a la hora de la vejez que de los hijos.[40]

De uno que tiene huéspedes se espera que haga lo más agradable posible la estancia de éstos en su casa y que no los preocupe con sus cuitas. Se ve como algo enteramente normal el que las mujeres lloren en situaciones de cierta gravedad; en cambio, hombres jóvenes se avergonzarían de hacerlo en casos análogos. Ver a un maestro o a un profesor en las mismas condiciones provoca verdadera indignación moral. Si repartimos algo entre los amigos, lo lógico es que nosotros mismos nos quedemos con la peor parte; esta conducta, por el contrario, sería más bien extraña en un amo respecto a su criado. Ciertos papeles se asumen para toda la vida; tales son, por ejemplo, el papel de hombre o el de mujer. Otros duran años, como los concernientes a muchas profesiones u oficios; otros, tan sólo unas horas, y quizá ni siquiera se repiten, como el que desempeña el novio en el día de la boda. A los diferentes papeles se van asociando en cada caso diferentes expectativas, y la persona que los desempeña se ve obligada

[40] Son los resultados de las investigaciones empíricas llevadas a cabo por M. Komarowsky y expuestas en su artículo, *Functional Analysis of Sex Roles:* American Sociological Review, 15, núm. 4 (agosto 1950).

al cumplimiento de deberes bien determinados; así, de un hijo se espera que dé muestras de pesar y duelo a la muerte de su madre. El hecho de que el extranjero, en la novela de Camus, pase la tarde, después del funeral de su madre, en el cine, en compañía de su amiga, contribuye más tarde a que se le sentencie a la pena capital por haber dado muerte a un hombre sin una razón clara.

Todo aquel que quiera promover entre los hombres la disposición a la ayuda mutua, debería saber que no puede esperar tal disposición en una sociedad en que las funciones asignadas a sus componentes son muy rígidas, como es el caso, por ejemplo, del sistema de castas de la India, donde los miembros de una casta no pueden llevar a cabo un trabajo propio de otra. Una ilustración de esta rigidez nos la da aquel conocido relato hindú: un campesino tenía un perro y un burro. Una noche, mientras el burro y el perro dormían, un ladrón intentó entrar en la casa. El perro no lo advirtió, pues estaba profundamente dormido; pero el burro oyó al ladrón, e hizo todo el ruido que pudo. El ladrón huyó, y el campesino, despertándose, se dio cuenta de lo sucedido; pero le pegó al burro por haber asumido el papel del perro.[41]

Relaciones dentro de la familia y sus influencias

El gran interés con que hoy se estudian las influencias que la estructura de la familia ejercen sobre

[41] Este relato se lo debo a una estudiante polaca, dra. Ija Pawlowska, interesada en la doctrina e influjos de Gandhi.

la personalidad, se debe en gran parte a Freud. Como ya se sabe, Freud atribuye a las tensiones dramáticas de la vida de familia el desarrollo del super-ego, el cual, asumiendo las funciones de un censor, desempeña el papel de la conciencia. Por los antropólogos de la cultura se sabe igualmente que existen innumerables variedades de estructuras y de configuraciones de tipo emotivo dentro de las familias.

En algunas culturas, las relaciones entre esposo y esposa son muy íntimas; en cambio, en las relaciones entre hermanos, por ejemplo entre los trobriand, son muy reservadas y se ven obstaculizadas por diferentes tabús. En otras culturas se observa precisamente lo contrario: el esposo se encuentra con su esposa de una manera clandestina y furtiva, mientras los hermanos se relacionan libremente y sin control alguno. En algunas culturas, las relaciones entre padre e hijo llevan el sello de la camaradería y de la familiaridad. En otras, al hijo se le exige una distancia de respeto en las relaciones con su padre.

El libro *Authoritarian personality,* publicado en 1950 en Nueva York, constituye una aportación importante al estudio de esta clase de problemas. Según sus autores, las familias con un padre dotado de fuerte autoridad condicionan el desarrollo de personalidades agresivas, agresivas y al mismo tiempo llenas de reverencia y respeto ante la fuerza y el poder; personalidades que a la hora de tener que expresar su frustración recurren, por así decir, a una víctima propiciatoria. Según Margaret Mead, los niños que crecen en un clima de seguridad no muestran tendencia alguna a competir y sí la muestran a la cooperación. Se observa tendencia a la competición desde el momento en que una persona no se siente segura

o mientras no está persuadida de su incontestable superioridad.[42] La homosexualidad ha sido atribuida al hecho de tener una madre excesivamente solícita; Ruth Benedict, en cambio, al hablar de los indios que cuando llega la pubertad se ponen los vestidos y realizan las tareas propias de las mujeres, considera que se trata de un acto de rebelión contra el papel de varón asignado a los muchachos por sus padres desde su más temprana infancia.[43]

Como la familia constituye generalmente una unidad económica, nuestra actitud hacia la propiedad depende en gran medida de la forma en que los bienes son adquiridos y heredados en la familia. En la sociedad matrilínea de los indios zuñi, el hombre trabaja en primer lugar para la casa de su madre y luego para la de su esposa.

> Los esposos de las hijas de la casa deben, en caso de tiranteces domésticas, volver a sus respectivas casas maternas, y, al hacerlo, quedan libres de la responsabilidad del mantenimiento o alojamiento de los hijos que abandonan.[44]

Bajo estas condiciones, no se puede esperar un sentimiento paterno de responsabilidad hacia sus propios hijos, ni un apego a la propiedad tal como se conciben en el mundo europeo-americano. Es muy difícil que exista la idea de igualdad fundamental ante la ley, allá donde la distribución de los bienes se realiza según normas rígidas que toman en cuenta el puesto que un determinado individuo ocupa en el sistema local del parentesco.[45]

[42] MARGARET MEAD, *Interpretative statement.* New York 1937, 488.

[43] RUTH BENEDICT, *o. c.,* 243.

[44] *Ibid.,* 96.

[45] M. y A. EDEL, *Anthropology and ethics.* Springfield, III. 1959, 74.

Todos estos son ejemplos de posibles efectos que la estructura de la familia ejerce sobre la moralidad. Volviendo una vez más a Freud y a la importancia que hoy se da a las relaciones afectivas dentro de la familia, me gustaría señalar el hecho de que a la luz de la teoría psicoanalista, los hijos pueden desarrollar una conciencia escrupulosa tanto dentro de una familia donde hay amor y tolerancia como dentro de una familia autoritaria. En el primer caso, porque temen perder el afecto de sus padres; en el segundo, porque en el clima de severas prohibiciones, su tendencia a la agresión debe ser reprimida más intensamente y dirigida hacia sí mismos, tomando la forma de remordimientos de conciencia.

Los educadores y psicólogos sociales contemporáneos ven a la familia como a una institución venerable cuyo funcionamiento es de primordial importancia tanto para la educación moral como para la felicidad de los hombres. Sería interesante observar, a lo largo de la historia de la civilización euroamericana, cuáles fueron las condiciones que motivaron una mayor veneración a la familia y cuáles las que determinaron un decrecimiento de dicha veneración. En la tradición griega, la familia no tenía tanta importancia.

G. Glotz, en su libro *La cité grecque,* cita y comparte las lamentaciones de Polibio, de que en su tiempo la gente se abstenía de casarse, y de que, si se casaba, limitaba a uno o a dos el número de sus hijos.[46] Según el mismo historiador griego, a finales del siglo III antes de Cristo, los hombres, en lugar de dejar lo que poseían a sus familiares, lo legaban a sus amigos para que éstos celebraran banquetes. Los hombres tenían esposas para tener de ellas un hijo que heredase su nombre; tenían concubinas para que éstas los cuidasen y los atendiesen, y cortesanas para el placer. Estimaban que las hetairas eran más agradables que las esposas, ya que debían empeñarse constantemente en tener contentos a los hombres, cosa que no hacían las esposas, puesto que su unión se veía asegurada por la ley. En su obra *Los trabajos y los días,* Hesíodo recomendaba que las familias se limitasen a tener un solo hijo. También Platón y Aristóteles eran contrarios a tener una familia numerosa.

[46] G. GLOTZ, *La cité grecque.* Paris 1928, 348.

Durante gran parte de la historia de Europa, la familia no gozó de mucha estima entre los aristócratas, si bien es verdad que éstos tenían muchísimo interés en su linaje de nobles. Los matrimonios de la nobleza eran puramente convencionales; a menudo se admitía abiertamente el adulterio; los hijos ilegítimos podían aspirar a puestos de alto rango social. La importancia atribuida a la fidelidad conyugal y a la unión permanente de los esposos fue, por el contrario, típico del ethos de la burguesía. Sin embargo, el romanticismo, que era de origen burgués, culpó a la familia de aburguesamiento; este ataque se vio corroborado en los círculos bohemios. La vida de familia se consideró asimismo de gran impedimento para aquellos que querían dedicarse al servicio de una gran causa. Hubo santos que no dudaron en dejar a sus esposas y a sus hijos con el fin de conseguir su propia salvación en el desierto. Los que se han consagrado a la causa de la revolución social han solido igualmente liberarse de todos aquellos lazos de familia que han creído estar en conflicto con la vocación que sentían. Un autor polaco de los

años veinte del presente siglo escribía en uno de sus libros:

> Una familia como la que conocemos en nuestro mundo contemporáneo, ha de ser siempre centro y punto de partida de sentimientos antisociales. Desempeña la misma función que la caverna a la que el hombre rapaz trae su presa. Mientras un hombre viva principalmente de lo que, del modo que sea, le arrebate a otro, la familia no dejará de ser un laboratorio emocional en el que los instintos más rapaces, egoístas, insaciables y antisociales tomarán, si se quiere, un aspecto bucólico, pero dejarán intacta su verdadera esencia.

Edward Christie Banfield describe la vida de una pobre aldea de Italia,[47] y nos dice que sus habitantes se hallan dominados por un «sentido amoral de la familia». No ven más que el bien de su parentela, y suponen que todos los demás hacen lo mismo.

Las opiniones de George Bernard Shaw cuentan entre las más conocidas críticas de la familia. En la introducción a su obra *Getting married,* Bernard Shaw considera la familia como

> un conglomerado innatural de ladrillos, integrado por pequeñas partes de humanidad pertenecientes a las más distintas y contrapuestas edades, donde los de más edad riñen y sacuden a los más jóvenes por comportarse como jóvenes, y éstos aborrecen y contrarían a los mayores por comportarse precisamente como tales.[48]

Esta misma actitud manifiesta Shaw al sostener que la prohibición del incesto es una expresión del rechazo natural que todo el mundo experimenta hacia sus familiares más cercanos.

[47] Edward Christie Banfield, *The moral basis of a Backward society.* Glencoe, III. 1959.

[48] Cito de la obra de C. B. Watson, *Shakespeare and the renaissance concept of honor.* Princeton, N. J. 1960, 140.

Respecto a la diferencia de actitudes morales debidas a la suma de cuidados prestados a los hijos por sus padres, me gustaría mencionar un libro de Florjan Znaniecki, publicado en 1934. Este libro halló su inspiración en un grupo de estudiosos que dirigía W. F. Russell, decano del Teacher's College de la universidad de Columbia, en 1931. Se preparó en Columbia con la colaboración de estudiantes y de colegas de Znaniecki, y, que yo sepa, se publicó únicamente en polaco con el título equivalente de *Hombres contemporáneos y civilización futura.* Después de un análisis de unas setecientas autobiografías, y de un estudio de setenta instituciones pedagógicas, Znaniecki y sus colaboradores llegan a distinguir tres tipos principales de personas, caracterizadas, entre otras cosas, por demostrar actitudes morales diferentes. El primer grupo lo componen personas que el autor denomina «bien criadas». El segundo, aquellas que desde su más temprana niñez se han visto obligadas a trabajar por su subsistencia. El tercero, las dominadas por la influencia de grupos de juego en que ellas participan. A los que no se dejan incluir en ninguno de estos grupos, los llama Znaniecki «divergentes». El autor no toma como clasificación la distinción de estos tres grupos, y, al no tratarla como clasificación, tampoco es preciso investigar el principio sobre el cual se basa ni exigir que sea exhaustiva.

Los tres grupos principales caracterizados por Znaniecki fueron los que él halló en el material empírico puesto a su disposición. Los pertenecientes al grupo de los así llamados bien-criados pasan un largo período de educación bajo la supervisión constante y solícita de sus mayores: educación dentro de la

familia, en institutos y colegios. Sus acciones se ven constantemente sujetas a elogios y a censuras, lo cual les sirve de pauta en su comportamiento. Esto los hace conscientes de sí mismos, muy sensibles a las opiniones que otros tienen de ellos, y muy interesados en lo que Znaniecki llama sus «reflejos del yo». Tales personas manifiestan una tendencia al autoperfeccionamiento, y, al objeto de ser apreciados debidamente, buscan la compañía de los que admiten una jerarquía de valores similar a la suya. Absorbidos por la consideración de sus propias excelencias, no se preocupan de las virtudes cívicas y son incapaces de cooperar. Habituados a la actitud amigable de sus mentores, esperan una actitud similar de parte de los extraños y no se hallan preparados a la lucha por la vida, pues están convencidos de que sus méritos serán recompensados debidamente. En sus apreciaciones morales, ellos toman en cuenta ante todo la intención y el sacrificio, y se interesan menos por los efectos de las acciones. Su moralidad se halla dominada por inhibiciones. Los bien criados tienen la convicción de que el mundo está ya definitivamente organizado y de que su organización es totalmente racional. Son conformistas, no revolucionarios, y, en caso de darse grandes cambios sociales, se ven completamente perdidos.

Según Znaniecki, en grupos de quienes nunca fueron objeto de atenciones por parte de sus padres y que se vieron comprometidos tempranamente en la lucha por la vida, se desarrolló un tipo diferente de moralidad. Dicha moralidad, según él, se opone, en varios aspectos, a la de los bien criados. Los padres, en este grupo, no tienen tiempo para guiar los pasos de sus hijos con aprobaciones o desaprobaciones constantes. En consecuencia, el individuo no se interesa tanto por sí ni por la opinión que los demás tienen de sus méritos o deméritos. La propia persona carece relativamente de importancia. Lo que de verdad cuenta es la situación económica, caracterizada no sólo por el salario, sino a veces también por el grado de independencia que se tiene en el trabajo. Para los pertenecientes a este grupo, los factores económicos influyen de manera decisiva para andar por la vida.

Los del grupo de los bien criados le eran familiares a Znaniecki por experiencia personal, de ahí que los describa de manera viva y convincente. La descripción que ofrece de los que desde temprana edad se hallan comprometidos en actividades de tipo económico resulta menos persuasiva y aparece enturbiada por el hecho de que este grupo está lejos de ser homogéneo, ya que puede incluir tanto a campesinos como a trabajadores de fábricas, a artesanos, pequeños tenderos, etc. Sin embargo, la distinción entre este grupo y el de los bien criados no deja de ser interesante.

El tercer grupo descrito por Znaniecki se compone de aquellos cuyas personalidades han sido moldeadas principalmente por sus compañeros de juego. El que es miembro de este grupo está acostumbrado a cooperar y desempeñar una función bien definida dentro del equipo. Se atiene rigurosamente a las reglas del juego, aun sabiendo perfectamente que son de carácter convencional y que pueden ser modificadas si así lo acuerdan los demás jugadores. Las actitudes desarrolladas por chicos y chicas de estos grupos pueden hallar una expresión en su vida posterior en tres áreas: en reuniones y organizaciones de tipo social, en la política y en la guerra. El espí-

ritu lúdico encuentra ahí una oportunidad de ulterior desarrollo. Los que poseen este espíritu comprenden perfectamente y conceden que todo el mundo tiene derecho a jugar si no estorba a los demás, que todos tienen igualdad de derechos en el juego si observan las reglas aceptadas y juegan limpio. Los resultados no tienen tanta importancia, ya que el juego es en sí atractivo por propia naturaleza.

No quiero detenerme más en las distinciones de Znaniecki. Hemos hecho aquí referencia a esta tipología porque ilustra ciertos factores nuevos, capaces de dar forma a actitudes mortales. El tercer grupo nos recomienda la distinción que Piaget hace de las diferentes actitudes morales entre niños educados principalmente bajo la presión de los adultos y niños que pasan la mayor parte del tiempo expuestos a la influencia de sus compañeros de juego. Pero, mientras Piaget hace hincapié en la importancia de las relaciones simétricas, sin tomar en cuenta el hecho de que los miembros de estos grupos se unen *para jugar,* Znaniecki opina que el hecho de que se reúnan y formen un grupo de juego es ya en sí particularmente importante para el desarrollo de su moralidad.

De qué forma depende la aprobación o desaprobación moral de la relación entre el que hace algo y aquél a quien o con quien lo hace

Al tratar de las supuestas beneficiosas consecuencias de la división del trabajo, me expresé de manera más bien crítica recalcando el hecho de que la especialización creciente de las profesiones tiende a hacer

impersonales las relaciones humanas. Al decir impersonales, me refería a las relaciones similares a las que se dan entre uno que va a la oficina de correos y el empleado que le atiende, o entre uno que monta en un taxi y el taxista. Tanto en el uno como en el otro caso, ni el empleado ni el taxista nos interesan como individuos. Sería exactamente lo mismo que en vez de un empleado hubiese otro, o que en lugar de ambos funcionase un aparato automático. La situación es diferente cuando se trata de relaciones personales en las que es de importancia decisiva el que nos pongamos en contacto y tratemos con una persona y no con otra.

He recordado esta distinción, porque las acciones que en las relaciones personales son elogiadas o vituperadas no son a veces ni elogiadas ni vituperadas en las relaciones impersonales. Tomemos como ejemplo el egoísmo. Consideramos a una persona egoísta cuando en caso de un conflicto de intereses se inclina a favor del suyo propio. El contenido emocional de la palabra «egoísta» es peyorativo, y por eso no se aplica a una situación en que a la vez que buscamos nuestros propios intereses, nuestras relaciones con respecto a otro son impersonales. En una simple negociación comercial, el que vende quiere ganar todo lo que puede, y el que compra, a su vez, quiere asimismo pagar todo lo menos posible. Tenemos aquí un conflicto de interés en el que ninguno de los dos interesados espera del otro un sacrificio. La relación en este caso es impersonal, y la preferencia dada a nuestros propios intereses no ha de tomarse como egoísta. En las relaciones personales, en cambio, nuestras obligaciones son diferentes. No es agradable, por ejemplo, negociar con un amigo.

Algunos que han escrito sobre la historia del comercio opinan que la institución del mediador, o corredor, fue ideada para despersonalizar las negociaciones de tipo comercial, con el fin de hacer más fácil la operación de explotación, que resultaría embarazosa en una relación personal cara a cara.

Nuestra noción de altruísmo se ve asimismo afectada por la clase de relaciones que se dan entre las personas. Los padres que por navidad hacen regalos a sus hijos, aunque ello les suponga un sacrificio personal, no son propiamente altruistas, por más que la definición de altruísmo pueda cumplirse en su conducta en cuanto tal. Si con frecuencia tenemos oportunidades de ser altruistas en relaciones impersonales o en relaciones personales pero hostiles, resulta, en cambio, facilísimo ser egoístas en relaciones personales y amistosas. En una lucha a vida o muerte nadie espera consideraciones ni concesiones de ninguna clase por parte del contrincante. No se nos calificará de egoístas si defendemos nuestra vida en caso de ataque, aun cuando sacrifiquemos el bien del adversario en favor nuestro. Este hecho de sacrificar el bien de nuestro adversario es algo enteramente admitido en el juego. Si uno juega al ajedrez, y lo hace con vistas a que gane su contrario, su comportamiento resulta intolerable, ya que el juego únicamente tiene sentido y gusta cuando existe un conflicto de interés y cada jugador trabaja por conseguir su propia victoria, aprovechándose de todas las debilidades de su adversario. Es de interés para ambos jugadores el no compadecerse de su contrincante, y esta actitud constituye, por así decir, la salsa y gracia del juego.

Hace ya mucho tiempo que se advirtió que las

reglas del juego limpio, o fair play, en las relaciones amorosas entre los sexos difieren de las reglas válidas para otras relaciones sociales o comerciales. Engañar, tentar, despertar esperanzas, sin intención de colmar aspiraciones, todo esto se ha practicado a diario entre hombres y mujeres, que, por lo demás, son perfectamente honrados y dignos de confianza.[49] Los novelistas ingleses del siglo XVIII se opusieron a esta dualidad. Y así, según Henry Fielding, la promesa de matrimonio hecha a una chica en el momento de seducirla debería considerarse tan sagrada como cualquier otra promesa.

Los factores personales dentro de la moralidad

Hasta qué punto los factores estrictamente personales y, ante todo, los factores emocionales del modo de ser de cada uno pueden ejercer su influencia sobre las convicciones morales del individuo constituye el tema de una reciente investigación empírica llevada a cabo por dos autores norteamericanos, J. Retting y B. Pasamanick. Estos autores plantearon a 489 estudiantes norteamericanos y a 513 coreanos cierto número de cuestiones referentes a problemas morales. Los resultados de esta encuesta se publicaron en la revista «Sociometry».[50] Las respuestas obtenidas demostraron que la diferencia de con-

[49] RICHARD STEELE, en el núm. 2 del «Spectator», caracterizaba a Will Honeycomb de hombre honrado y respetable, al menos en todo aquello que no se refería a mujeres.

[50] Sociometry (1962) núm. 1.

cepciones morales (exceptuando un grupo de normas referentes a la conducta equivocada desde el punto de vista convencional, pero no intrínseco) era mayor *dentro* de los respectivos grupos étnicos que entre los dos investigados. Lo cual sugiere la hipótesis de que estas diferencias se debían a rasgos o factores de personalidad, resultado, por cierto, interesante, pero que sin duda precisa una ulterior comprobación.

La importancia del individuo en el desarrollo de las concepciones morales

El papel que los individuos desempeñan en el desarrollo de la moralidad ha sido, por regla general, subestimado por los marxistas a consecuencia de su tendencia a insistir ante todo en la importancia de la lucha de clases y de los factores determinantes de esas clases. A pesar de ello, se puede, según creo, con cierto grado de probabilidad, atribuir una influencia sobre las concepciones morales a Charles Dickens, cuya descripción de la inhumanidad de la legislación referente a los pobres *(Oliver Twist)* o de las atrocidades de las cárceles de deudores impresionó grandemente a la opinión pública inglesa. Se podría también afirmar que la moralidad de la época victoriana tampoco podía quedar inmutable después de los dramas de George Bernard Shaw. Muchos creen asimismo que la novela de A. J. Cronin, *La ciudadela,* contribuyó a la reforma de los servicios médicos en Inglaterra; reforma basada en la convicción moral de que el sufrimiento humano no puede ser

objeto de lucro. Sería difícil probar que tanto Cronin como Albert Schweitzer, con su exigencia por el respeto a la vida humana, han sido tan sólo portavoces de intereses de clase.

La importancia del pasado

Todas las sociedades poseen determinados rasgos característicos que no pueden explicarse sin hacer referencia a su pasado. Así, por ejemplo, el que en Norteamérica se insista en la importancia de ser un buen vecino y de ayudarse mutuamente ha sido atribuido a menudo al influjo de la época de los pioneros. La misma razón ha hecho igualmente que en Australia se insista también en la importancia de ayudarse los unos a los otros.

En Polonia puede observarse un horror especial a hacer denuncias a las autoridades. Los siglos pasados bajo soberanía extranjera y los años de ocupación alemana han contribuido a desarrollar en el pueblo polaco una actitud de solidaridad contra los que se hallan en el poder. Romper esta solidaridad denunciando a las autoridades una transgresión de la ley es algo que, en general, repugna a los polacos, aun cuando estén persuadidos de que deba castigarse una mala acción.

Ideología y moralidad

A las consideraciones anteriores debo añadir todavía algunas observaciones referentes a la influencia mutua que en virtud de cada ideología existe entre

el orden reinante en un grupo y su moralidad, entre arte y moralidad, religión y moralidad, y ley y moralidad.

Es fácil aportar ejemplos de la influencia de nuestras concepciones sobre la realidad, y hay autores que aseguran que todas las diferencias concernientes a opiniones morales se deben en último análisis a diferencias de convicciones. Algunas comunidades primitivas llegan, por ejemplo, a juzgar que es necesario matar a la madre de los gemelos y a los mismos gemelos, ya que, según ellos, dos hijos nacidos al mismo tiempo deben forzosamente tener dos padres y son, por tanto, una demostración palpable de adulterio. En Europa, aun en el siglo XVIII, por dos peniques podía la gente maltratar a los locos, atados con cadenas a una pared. Esta práctica, hoy inconcebible, tenía su explicación en el hecho de que entonces se creía que los locos estaban poseídos por el diablo. Entre los indios zuñi no está permitido mostrarse airado ni expresar sentimientos malos durante las ceremonias de culto llevadas a cabo con el fin de conseguir que llueva, pues creen que en ese caso las ceremonias no obtendrán el resultado apetecido. Los indios hopi desaprueban el mal comportamiento hacia los demás, ya que nunca se puede saber si con quien se está tratando es un hechicero, en cuyo caso su venganza podría ser realmente peligrosa. Asimismo, los indios hopi educan a sus hijos sin castigarlos nunca, porque creen en la existencia de una justicia inmanente que premiará a los buenos y castigará a los que hacen mal, sin ellos intervenir para nada. Es de todos conocido lo mucho que nuestras concepciones y opiniones en torno a la naturaleza humana influyen en el contenido de los preceptos morales. Si

se cree, por ejemplo, que el hombre es fundamentalmente malo, será indudablemente grande el número de prohibiciones. La opinión de los psicoanalistas de que los conflictos internos causan destrozos en los seres humanos ha contribuido a tener en alta estima los valores del equilibrio, de la adaptación y de la armonía.

No puedo menos de mencionar aquí un libro que trata de mostrar lo mucho que una determinada doctrina ha sido capaz de afectar a la moralidad de los Estados Unidos. Me refiero al libro, ya citado, de La Piere, *The freudian ethic: an analysis of the subversion of the american character*. En opinión del autor, la popularidad del psicoanálisis es enorme en los Estados Unidos. Según la ética así llamada protestante (ética por lo demás no ligada necesariamente al protestantismo y que ofrece un ideal de carácter más bien que un código de moralidad), el hombre ideal era el que confiaba en sí mismo y se mostraba independiente, emprendedor y responsable de su bienestar y de su suerte. El Dios de los protestantes era un Dios exigente. Era un Dios de conquistas y logros conseguidos a través de la superación de la adversidad. Exigía hombres dispuestos a sacrificar comodidades presentes y felicidades futuras. Para la ética protestante lo importante no era el consumo y goce de las riquezas, sino su acumulación. Los que profesaban estas creencias eran personas conscientes de sí mismas y de su valor; creían en el progreso y en la razón. El que se sometía pasivamente a privaciones y opresión, era, para ellos, una criatura sin méritos.

La imagen del hombre que los psicoanálisis ofrecen es bien diferente. Según La Piere, la doctrina

freudiana es «una doctrina de irresponsabilidad social y de desesperación personal».[51] El hombre aparece víctima de las circunstancias sociales y es descrito como antagonista de la sociedad. El conflicto entre ésta y el individuo es, para la doctrina de Freud, inevitable. Vale la pena reparar en la terminología que usan los adictos al psicoanálisis.

> En sus razonamientos, escribe La Piere, aparecen constantemente palabras tales como: sentimientos de culpabilidad, inseguridad personal, personalidad desequilibrada, inestablidad, ...frustración, tendencias agresivas, traumas, y aquel término que lo abarca todo: 'tensiones'.

El ideal de los freudianos resulta ser un equilibrio precario entre el *id* (impulsos instintivos del individuo), el *ego* y el *super-ego*. En su doctrina falta por completo el sentido de las obligaciones hacia los demás.[52]

Como resultado de estas concepciones, la escuela y el hogar han pasado a ser más transigentes y condescendientes. Dan sin exigir nada a cambio. Lo importante es lograr que el niño se adapte y que consiga el equilibrio que le corresponde; para ello habría que protegerlo, indudablemente, de la frustración. De lo que se sigue, claro está, una conformidad pasiva. Afortunadamente, según el autor, la clase trabajadora no ha adoptado esta ética freudiana, y tan sólo se ha limitado a ser doctrina de la nueva burguesía.

Me he detenido un poco en este libro, porque veo que es un ejemplo de la influencia que una

[51] RICHARD T. LA PIERE, *The freudian ethic: an analysis of the subversion of the american character*. New York 1950, 53.

[52] *Ibid.*, 64.

teoría psicológica puede llegar a tener en la configuración de la moralidad de todo un continente. Podrían fácilmente multiplicarse los ejemplos de cómo las teorías y los descubrimientos llegan a provocar cambios morales. En este sentido considero particularmente importantes los cambios que en la moralidad y ethos de la sociedad ha logrado introducir la tecnología. La invención de la pólvora contribuyó a la decadencia de la caballería y de su consiguiente caballerosidad, tema éste sobre el cual volveré más tarde. El desarrollo de los anticonceptivos ha aportado asimismo grandes cambios dentro de la moralidad así llamada sexual.

Actualmente en la profesión médica surge toda una problemática relativa a la posibilidad de producir cambios irreversibles en el carácter de las personas mediante un tratamiento químico. ¿Pueden permitirse los médicos cambiar la personalidad de los pacientes? La invención de las armas atómicas ha hecho igualmente surgir nuevos problemas morales.

Hoy en día asimismo la gente viaja mucho más y mucho más rápido que antes, lo cual contribuye indudablemente a un mejor entendimiento. El adelanto experimentado en las ciencias sociales nos ayuda también a este entendimiento en muchas formas; por ejemplo, liberándonos del influjo de ciertas ideas estereotipadas que por su fijeza son capaces de levantar barreras infranqueables entre los pueblos y las naciones. Thomas Burton Bottomore opina que la inteligencia de los contextos sociológicos, al descubrir numerosos factores externos influyentes en la moralidad, ha limitado mucho el campo de acción y la finalidad de las palabras de elogio o de censura moral.[53]

[53] THOMAS BURTON BOTTOMORE, *Sociology*. London 1962, 232.

El desarrollo de la investigación empírica en el campo de la sociología de las leyes ha puesto en duda la eficacia de la pena de muerte como medio de escarmiento y la eficacia de un severo código penal como medio preventivo del crimen.

Nuestra psicología social contemporánea ha motivado varias investigaciones científicas en torno a los factores favorecedores de la tolerancia, entre ellos en torno al papel desempeñado en ésta por nuestros conocimientos cada vez mayores y por nuestra formación e instrucción cada vez más amplias. Generalmente se supone a priori una correlación positiva entre educación y tolerancia. Pero la realidad es que la situación se presenta decididamente complicada, ya que deberíamos constantemente preguntar: «Tolerancia, ¿frente a qué o respecto a quién?» Las mujeres, a las que generalmente se las juzga menos tolerantes que los hombres, han demostrado ser más indulgentes que éstos en lo concerniente a delitos contra la propiedad y menos en las cuestiones referentes a faltas contra la moralidad. Un mayor grado de conocimientos parece hacer a los hombres más severos, actitud ésta atribuida a una nueva conciencia de la seria amenaza que el crimen representa para la sociedad o a una identificación creciente con la autoridad judicial.[54]

Algunos antropólogos de la cultura opinan que la así llamada concepción del mundo (Weltanschauung) es muy importante, si no decisiva, para las convicciones morales. De ahí que, por ejemplo, Ethel M. Albert, en su artículo *On classification of values,* recomiende empezar con la concepción que del

[54] «Acta sociologica», 10, fasc. 1-2.

mundo y de la vida tienen los pueblos primitivos, si se quiere estudiar sus convicciones morales. La autora apoya su aserto haciendo referencia a los indios navajos.[55]

A mi modo de ver, entre la concepción del mundo y las convicciones morales no existe relación alguna necesaria. Las opiniones morales del obispo Berkeley no parecen de ningún modo haber dependido de su convicción de que los objetos materiales sólo existen porque son percibidos. Asimismo, el utilitarismo en Inglaterra lo profesaron los adictos a las más diversas ideologías. Lo defendieron, por ejemplo, deístas, como Thomas Chubb, y representantes de la iglesia anglicana, como William Paley. Hubo igualmente utilitaristas partidarios de las más diversas ideas políticas. Para Charles Darwin, la lucha por la existencia, que él creía ver por doquier, constituía el factor fundamental estimulador del progreso; para el anarquista ruso Kropotkin, lo constituía, en cambio, la ayuda mutua, observada por él en toda clase de ambientes, tanto entre los hombres como entre los animales. Sin embargo, a pesar de tan opuestas concepciones del mundo, las convicciones morales de ambos autores poseían sorprendentes similitudes.

También es posible, naturalmente, citar ejemplos en los que la relación es más bien precisamente en sentido contrario, llegando las convicciones morales a determinar actitudes ideológicas. Según algunos, la creencia en una unidad de todos los seres vivientes entre sí y en la interrelación de todo lo que sucede en el universo tuvo aceptación porque servía para demostrar que cualquier bien que nos hagamos a

[55] ETHEL M. ALBERT, *On classification of values:* American Anthropologist 58 (abril 1958).

nosotros mismos repercute en provecho de los demás. La misma creencia podría también valer, no para apoyar el egoísmo, sino para promover el altruismo, al hacer patente que todo el mal que hacemos a los demás redunda, a la postre, en perjuicio nuestro.

La creencia, propia de la ideología de los antiguos estoicos, de que los nexos causales del bien y del mal nunca se interfieren, se debía fundamentalmente a la no aceptación moral de la idea de que las acciones buenas pudieran tener efectos malos o de que las malas pudieran tenerlos buenos. A muchos les chocó enormemente la teoría que Mandeville exponía en su obra *The fable of the bees (La fábula de las abejas)*, de que entre las acciones buenas y las malas existía una relación causal mutua. Tal vez se podría también argüir que eran sus propias aspiraciones morales las que le sugerían a Marx que la historia se ha visto siempre dirigida y dominada por leyes inexorables. La necesidad de la unión fraterna entre los hombres y la convicción de que dicha unión se daba precisamente en el proletariado hicieron surgir la idea de que la historia caminaba en dirección al triunfo definitivo de éste. Karl Popper, en su obra *Open society (Sociedad abierta)*, aporta argumentos muy demostrativos del trasfondo moral de las ideas marxistas.

Arte y moralidad

La relación entre el arte y la moralidad raramente ha sido neutral a los ojos de los teóricos. Mientras algunos autores han recomendado el cultivo

del arte, o, por lo menos, del interés por la creatividad y la obra artística como el mejor modo para alcanzar un nivel moral encomiable, otros han considerado eso mismo pernicioso para la moralidad. Platón, aunque era partidario del ideal griego del *kalokagatia,* ideal de la unión entre bondad y belleza, excluyó a los poetas de su estado ideal porque, según él, contribuían a la corrupción de la sociedad. Al igual que luego Aristóteles, Platón también consideraba que la música ejercía un papel particularmente importante en la educación moral, y tenía ideas bien definidas sobre qué clase de música podría admitirse en su estado ideal y cuál no. Por el gran influjo moral que ejerce, el arte, según Platón, debería estar bajo el control riguroso del estado. La tragedia, en su opinión, tenía efectos edificantes sobre los hombres. Las representaciones dramáticas deberían hacer ver que el vicio merece castigo y que a la virtud le corresponde el premio. Cualquier innovación dentro de la música era, según él, perniciosa, pues los cambios musicales de estilo implicaban siempre repercusiones políticas. De Aristóteles era conocida su teoría de la catarsis o purificación, atribuida por él al influjo ejercido por el arte. Sus comentadores no se han mostrado unánimes en la interpretación que han dado a este influjo purificador. Unos lo han visto en una *sublimación* de las emociones, otros más bien en una *liberación* de las mismas; siendo esta última, a mi modo de ver, la opinión dominante.

A pesar de algunas limitaciones, la tradición griega se mostraba unánime no sólo en considerar posible la integración en una misma unidad de la belleza y de la bondad, sino que juzgaba que esta unidad era de todo punto indispensable. El historiador griego

Polibio (c. 208-126 a. J. C.) nos refiere que los habitantes de Arcadia, su país nativo, creían que la música era absolutamente indispensable para todos aquellos que no querían pasar por bárbaros. Podían confesar sin reparos su incompetencia en cualquier otro campo, en cambio era entre ellos motivo de vergüenza tener que admitir que no sabían cantar.[56]

Los tiempos modernos nos ofrecen toda una gama de opiniones sobre la relación entre arte y moralidad. A principios del siglo XVIII, el inglés Lord Shaftesbury unía la bondad y la belleza en su concepción del hombre modelo, a quien él denominaba *virtuoso*. El sentido moral se acercaba, en su concepto, muchísimo al gusto estético. Esta opinión es típica de la aristocracia; ya hablaremos más adelante de ello. Rousseau denunció los efectos inmorales del arte, convicción que más tarde compartió y corroboró Tolstoi. Argüía Rousseau que cuanto más nos dedicamos al arte más nos apartamos de la moralidad. El romanticismo creía en una estrecha relación entre arte y moralidad, tanto en el artista como en su público. Shelley subrayaba la importancia del desarrollo de la imaginación para el arte y para la moralidad y la relación íntima existente entre nuestra sensibilidad y la belleza o los valores morales.

La relación entre arte y moralidad interesó muchísimo a Thomas Mann. En su opinión, existe una incompatibilidad entre ser artista y ser hombre honrado, al menos si el concepto de honradez se toma en su acepción común. Adrian Leverkühn, el héroe de su fascinante novela, *Doctor Faustus,* debe su genio musical a un pacto hecho con el diablo.

[56] POLIBIO, libro IV, 20, 21.

Entre los sociólogos que se ocuparon de esta relación, fue sobre todo Emile Durkheim el que advirtió la existencia de un conflicto entre arte y moralidad. Según él, un gran desarrollo de la actividad artística en una sociedad era síntoma de peligro inminente. Este peligro se debía a la incompatibilidad entre actitudes necesarias para el arte y actitudes requeridas por la moralidad. El arte se rebela contra todo lo que suene a imposición y coartación, en cambio la moralidad exige disciplina. El arte siente la necesidad de expresarse libremente; la moralidad, por el contrario, cree que su deber es obedecer a la autoridad.

Entre los psicólogos debo mencionar aquí a Freud, por el papel que atribuía al arte. Según él, el arte desempeña en la moralidad un papel doble. En la actividad artística podemos nosotros, por un lado, buscar una sublimación de nuestros instintos —a la palabra sublimación se le da aquí un valor positivo, que implica la realización y consecución de algo moralmente deseable. El arte, por otro lado, estaría en grado de ofrecerle al artista y a su público la ocasión de la así llamada *Ersatzbefriedigung,* es decir, llegaría a construir una satisfacción sustitutiva de nuestras necesidades, cuya satisfacción directa podría ser perniciosa para la vida de la sociedad.

Religión y moralidad

Las relaciones entre ideología y moralidad, arte y moralidad, religión y moralidad dan pie al planteamiento de muchísimos problemas; yo sólo voy

a limitarme a apuntar algunos. En estas relaciones los fenómenos morales son tratados, ante todo, como variables dependientes. La cuestión de si la moralidad depende o no de la religión debería iniciarse poniendo en claro a qué clase de dependencia nos referimos.

1. En primer lugar, esta dependencia puede concernir al origen de la moralidad. Muchos creen que nuestro código moral le ha sido dado al hombre por seres sobrenaturales, que no sólo desempeñan el papel de legisladores, sino también, después de nuestra muerte, el papel de jueces de nuestros méritos y de nuestros pecados o transgresiones contra la ley divina. A las religiones que atribuyen un papel moral a sus dioses, David Bidney las llama religiones moralistas. Según él, tales religiones son la minoría, ya que la mayor parte de los credos religiosos imaginan sus dioses absolutamente indiferentes en materia de moralidad.[57] Durkheim considera que la imperatividad mística de los mandamientos morales se debe al hecho de que la moralidad ha sido en origen estrechamente relacionada con la religión. Sería interesante comprobar esta hipótesis y ver si el carácter imperativo de los mandamientos morales se encuentra también en culturas cuya religión, en la terminología de Bidney, no es moralista.

El problema de si debemos a Dios nuestro código moral ha contado entre los problemas principales del siglo XVIII. Shaftesbury señalaba el hecho de que para fiarnos de la revelación hemos de estar persuadidos de que Dios es bueno y que no nos engaña;

[57] DAVID BIDNEY, *Theoretical anthropology*. New York 1953, c. XIV.

lo cual supone la necesidad de la existencia de los valores morales con anterioridad a la revelación. La fe de los deístas, muy popular en el siglo XVIII, en una moralidad natural, era al mismo tiempo una fe en una moralidad independiente en origen de toda divinidad, ya que se trataba de una moralidad común a países de los más diferentes credos religiosos.

2. La segunda interpretación de la opinión de que la moralidad depende de la religión piensa en una dependencia *lógica* entre los juicios y preceptos morales, de una parte, y los contenidos de fe, de la otra. Por eso en esta interpretación se hace descansar la desaprobación del divorcio en la creencia de que una unión hecha delante de Dios sólo puede ser disuelta por él; y la desaprobación de la homosexualidad se funda, también en esta interpretación, en la suposición religiosa de que únicamente son permitidas aquellas relaciones sexuales que conducen a la procreación. Igualmente justifican la indiferencia respecto a la crueldad con los animales, alegando que han sido creados para servir al hombre y que no tienen alma. El suicidio se condena por muchas razones, entre otras, argumentando que sólo Dios puede disponer de nuestras vidas por ser él quien nos creó. El mismo razonamiento se aplica al caso de la eutanasia. El aborto se condena por creer que el embrión está dotado de alma desde sus inicios. La desaprobación de la desnudez se relaciona con la creencia de la pecaminosidad de la sexualidad.

3. En todos estos ejemplos aparece lógica la dependencia entre ciertas normas morales y determinadas creencias religiosas. Sin embargo, también podemos hablar de dependencia cuando no existe ninguna relación lógica directa y en cambio puede verse

la influencia de la religión en el contenido de ciertas convicciones morales. La importancia atribuida a la ética sexual, según lo ilustra el hecho de que en muchas lenguas la palabra «moralidad» (respectivamente «inmoralidad») se haya restringido a este campo, se ha debido ciertamente al influjo de la religión. Asimismo se ha debido a la influencia de la religión la insistencia en la necesidad de santificar las relaciones sexuales mediante el matrimonio.

> La mujer que rompe el tabú, sin antes haber pasado por la ceremonia nupcial, queda marcada para siempre con el signo de la ignominia; y ya no se reparará en si lo ha hecho en calidad de ramera profesional o sencillamente ha faltado por haber amado y haber confiado en exceso.[58]

Se ve condenada para siempre a ser tratada como una pieza defectuosa en el mercado de la sociedad.

4. La última especie de dependencia posible entre la moralidad y la religión es de que nuestra conducta dependa de nuestra fe. La cuestión de si la moralidad en este sentido depende de la religión equivale a la cuestión, por ejemplo, de si una persona puede ser honrada sin ser a la vez religiosa. Se trata naturalmente de una cuestión puramente empírica. Los autores de ética del siglo XVIII estaban convencidos de que era posible, y señalaban como ejemplo a los chinos, que en aquel tiempo gozaban de gran estima y consideración, a pesar de no ser cristianos y de que el confucianismo no enseñaba la existencia de seres sobrenaturales. Averiguar hasta qué grado los motivos religiosos inducen a los hombres a obrar lo que consideran bueno y a no obrar lo que juzgan malo, debería ser objeto de investigaciones empíricas. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, la idea de que un ser sobrenatural es testigo de su acción le hace al hombre no cometer un robo, y en qué medida le retiene, en cambio, el miedo a ser sorprendido y castigado o la compasión hacia la persona a quien planea robar?

[58] L. T. HOBHOUSE, *Morals in evolution: a study in comparative ethics*. London 1906.

Como algunas religiones, las que Bidney calificó de *moralistas*, tienen un contenido moral especial, el influjo de la religión sobre la moralidad demuestra a menudo ser influjo de una moralidad sobre otra. Recientemente, G. Lenski ha llevado a cabo, en 750 detroitianos, escogidos al efecto, una investigación empírica, sobre la economía y sobre la vida de familia de dichas personas. Lenski se ha interesado, por ejemplo, en averiguar cuál ha sido el papel desempeñado por la religión en las actitudes que los interrogados mostraban respecto a juegos de azar, bebida, control de nacimientos y divorcio. Y llegó al siguiente enunciado general, que él denominó principio del hedonismo social:

> Cuando dos grupos religiosos ya establecidos e institucionalizados sostienen normas morales opuestas, la norma menos exigente tiende a ganar a los miembros menos comprometidos de *ambos* grupos.

En tiempos de crisis y en sectas recién fundadas puede, desde luego, darse que se impongan y se acepten normas morales severas y que el entusiasmo surgido desvirtúe la atracción «normal» del hedonismo.[59]

[59] G. LENSKI, *The religious factor: a sociological study of religious impact on politics, economics and family life*. New York 1961, 175, 176.

Es éste también un campo muy vasto, que sólo puedo tocar de manera muy breve, dejando de lado por el momento la cuestión de la relación entre el concepto de ley y el concepto de moralidad; de este problema ya me ocupé en un artículo que escribí en otra ocasión.[60]

Por ley entiendo aquí el contenido del código penal y civil. Que el código está lleno de elementos morales es un hecho que nadie lo discute. Ciertas prohibiciones morales aparecen repetidas casi al pie de la letra en los códigos penales; por ejemplo la del «no matar», o la del «no robar». Y lo mismo ocurre con nuestros códigos civiles.

En su libro *La règle morale dans les obligations civiles,* G. Ripert trata de hacer ver que «el derecho en su parte más técnica se halla dominado por la ley moral» («Le droit dans sa partie la plus technique est dominé par la loi morale»).[61] Elementos morales se encuentran asimismo tanto en el contenido de las leyes como en los móviles de los legisladores. Aunque no lo demuestren explícitamente, los que hacen las leyes tienen una jerarquía definida de valores. La prioridad de la monogamia sobre otras formas posibles de matrimonio, el valor de la estabilidad en la vida de familia, la necesidad de evitar conflictos considerados males sociales, la tendencia a defender los intereses del débil, como ocurre en lo referente a los intereses de los niños en caso de divorcio,

[60] María Ossowska, *Moral and legal norms:* Journal of Philosophy 57, núm. 7 (marzo 1960).

[61] G. Ripert, *La règle morale et les obligations civiles,* ³1935.

todos estos son valores que los legisladores se proponen y desean defender.

Elementos morales se hallan presentes no sólo en el contenido mismo de las leyes y en los fines hacia los que tienden los legisladores, sino también en la administración de la justicia y en los procedimientos judiciales. A algunos ciudadanos, por ejemplo, se les permite que se nieguen a hacer declaraciones cuando a ello son impelidos por razones del orden moral. Es asimismo de carácter puramente moral el concepto de derecho natural. Y así, en el proceso de Nüremberg, al no existir leyes que permitiesen condenar a personas por crimen de homicidio en masa, se recurrió precisamente a este concepto.

La influencia de la moralidad sobre la ley es mucho más patente que la de la ley sobre la moralidad. Ahora bien, por más que William Graham Sumner arguyera en su libro *Folkways* [62] que las leyes no pueden crear ningún tipo de moralidad, sin embargo es forzoso tener en cuenta la función educativa del derecho. Como señalaba el historiador romano Tácito, un exceso inadecuado de prescripciones legales puede producir efectos morales no deseados. Aquellas prohibiciones que no tienen en cuenta la realidad y que por razones puramente técnicas no pueden ser observadas, enseñan a la gente a transgredir la ley.

La cuestión de si una legislación severa o, por el contrario, una benigna es más apropiada para evitar la delincuencia es, como todo el mundo sabe, un tema muy discutido tanto en los países capita-

[62] William Graham Sumner, *Folkways,* 1906.

listas como en los socialistas. Muchos escritores contemporáneos, basándose en investigaciones empíricas, han denunciado abiertamente los efectos desmoralizadores de los penales y lugares de reclusión. La ley es conservadora, pero la idea de la necesidad de un cambio radical en nuestros esfuerzos por rehabilitar a los criminales está ocupando cada vez más a los que escriben sobre estos temas.

Los fenómenos morales como variables independientes

Según el título de estas lecciones, mi intención es repasar y analizar críticamente diferentes determinantes de las actitudes morales y de las normas morales resultantes de dichas actitudes. Hasta ahora, sin embargo, he hablado casi exclusivamente de una dependencia unilateral, si bien es más que evidente que los factores que influyen en la moralidad se hallan en la mayoría de los casos influenciados a su vez por ésta. Dicha interdependencia resulta especialmente sorprendente en los últimos ejemplos a que he hecho referencia. El arte, la religión y las leyes son fiel reflejo de la moralidad de una sociedad determinada. Las aspiraciones morales de un pueblo quedan expresadas en la idea que tiene de la divinidad, cuyas excelencias, a su vez, se conciben de manera diferente según las convicciones de los creyentes.

Antes de volver a las determinantes sociales de la moralidad, para tratar más detalladamente de la

influencia de las distinciones de clases, me gustaría mencionar aquí algunas teorías muy discutidas en torno al papel que las ideas morales desempeñan en el campo de la economía.

Según la conocida teoría de Max Weber, la ética protestante fue uno de los principales determinantes del desarrollo del capitalismo primitivo. Aunque esta teoría es de sobra conocida, me gustaría, no obstante, recordar aquí algunos de sus puntos principales. Para saber cómo llegó a ella, creo que será oportuno hacer constar lo siguiente: 1) Weber advirtió que las más grandes empresas industriales de su país se hallaban en manos de protestantes, y, más particularmente, en manos de calvinistas; 2) advirtió asimismo que los importes de impuestos sobre la renta cotizados por estos últimos eran muy superiores a los pagados por los católicos; 3) llamó la atención sobre el hecho de que países católicos, como Italia y España, no estaban industrializados y de que, en cambio, en los protestantes el proceso de industrialización se hallaba en pleno desarrollo; 4) señaló también que, en Alemania, los católicos eran proporcionalmente más numerosos en los colegios que enseñaban humanidades que en los colegios que impartían enseñanzas técnicas.

Estos hechos sugerían la idea de que en el protestantismo había algo que favorecía actividades económicas y que conducía a la acumulación de las riquezas. Weber llegó a pensar que la ética puritana y el dogma calvinista de la predestinación eran dos factores muy importantes al respecto.[63] Calvino creía que los hombres estaban ya de antemano condenados

[63] Por «puritanismo», Weber entendía formas ascéticas de protestantismo, como el calvinismo, el metodismo y el pietismo.

o salvados por Dios. El éxito de este mundo constituía, para él, un signo externo de la gracia interior. Ahora bien, para llegar a ese éxito era preciso trabajar con ahínco; practicar la frugalidad y la renuncia, llevar, en suma, aquella vida ascética que Weber denominó ascesis dentro del mundo *(innerweltliche Askese)*, en oposición a la ascesis practicada por los santos en la edad media. Esta actitud tuvo como resultado una acumulación de riquezas y fue uno de los factores que más contribuyeron al desarrollo del espíritu de capitalismo y del capitalismo como tal. No es que la tendencia a adquirir riquezas fuese, claro está, desconocida en otros países ni en otras épocas; sin embargo, lo que Weber consideraba nuevo era que precisamente la consecución de la prosperidad se tuviese como signo de vocación divina y hubiese pasado a ser un fenómeno de masas.

Es preciso distinguir entre la afirmación de que la ética puritana diera origen al espíritu del capitalismo. La primera es una afirmación psicológica en torno a la correlación de dos hechos psicológicos, mientras que la segunda es una aserción sobre la relación entre una actitud moral, que es un hecho psicológico, y el desarrollo del capitalismo, que es un hecho objetivo.

Weber trató estos dos asertos como algo más que simples apreciaciones históricas. En su propensión a la abstracción llegó a formularlos en una hipótesis general que, más o menos, sonaba así: si una sociedad desarrolla virtudes como el ahorro, la frugalidad y la renuncia, podrá esperarse un aumento de la prosperidad de dicha sociedad, que la estimulará a hacer constantemente nuevas inversiones de capital. Hubo, desde luego, quienes criticaron el tono generalizador de la teoría de Weber, alegando que el calvinismo adoptado por la aristocracia (como ocurrió en Polonia) había tenido también otros resultados. Tales críticos señalaban que era preciso reparar en dos hechos fundamentales: *quién* acepta el calvinismo y *bajo qué condiciones* lo hace.

Mientras la aserción psicológica de Weber es dudosa, su tesis histórica sobre la correlación entre el desarrollo del capitalismo y la práctica de las virtudes puritanas resulta, en cambio, mucho más convincente. Con relación a la primera, no está claro por qué se cree que las virtudes puritanas fomentan el espíritu del capitalismo y especialmente por qué el dogma de la predestinación ha de desempeñar un papel tan importante en ese espíritu. ¿Por qué ha de hacernos creer el dogma de la predestinación que estamos entre los escogidos por el hecho de tener éxito económico en nuestros negocios? La misma conclusión podría sacarse del hecho de sobrevivir *en medio de la más completa holgazanería.* Precisamente, según los griegos, la creencia en la predestinación dejaría de estimular la actividad y contribuiría, en cambio, a la haraganería *(logós argós)*. En su libro *Christianity and morals,*[64] Edward Westermarck señala certeramente que sólo en determinadas condiciones sociales podría darse la idea de tomar la prosperidad como criterio de pertenencia al grupo de los elegidos.

El dogma de la predestinación es ciertamente muy útil para justificar los propios privilegios y para tranquilizar la conciencia. Ahora bien, su función en la aparición y fomento del espíritu del capitalismo,

[64] EDWARD WESTERMARCK, *Christianity and morals.* London 1939.

cuya expresión más genuina, según Weber, se halla condensada en el «slogan» de Franklin «El tiempo es oro», resulta más que dudosa, pues también tuvieron mucho éxito en la acumulación de riquezas sectas, como la de los cuáqueros y la de los mormones, que no aceptaban la doctrina de la predestinación. El hecho de que los cuáqueros fuesen excluidos en Inglaterra de muchos puestos que requerían el juramento que ellos tenían prohibido, los obligó a dedicarse con más intensidad a las actividades comerciales.

Como segundo ejemplo de la influencia de la moralidad sobre la economía, me gustaría mencionar brevemente aquella conocida distinción entre culturas con predominio del sentido de la culpabilidad y culturas con predominio del sentido de la vergüenza («guilt cultures» y «shame cultures»).

Ruth Benedict escribe así en su libro *The chrysanthemum and the sword:*

> En los estudios antropológicos sobre las diferentes culturas es muy importante distinguir cuáles dan mayor peso al sentimiento de vergüenza y cuáles se lo dan al de culpabilidad. Una sociedad que inculca a sus miembros normas absolutas de moralidad y confía en que éstos desarrollarán una conciencia personal, es por definición una cultura con predominio del sentido de la culpabilidad; es claro que el miembro de tal cultura, como, por ejemplo, en la de Estados Unidos, puede además de culpabilidad sentir también vergüenza, al darse cuenta de haber realizado acciones inconvenientes que en modo alguno son pecado. Quizá le avergüence mucho no estar debidamente vestido para una ocasión determinada o el haber cometido un lapsus lingual. En una cultura en que la vergüenza constituye la sanción más importante, sus miembros se avergüenzas de acciones de las que, a nuestro modo de ver, deberían sentirse culpables. Un sentimiento tal de vergüenza puede llegar a ser muy intenso e imposible de eliminar, por ejemplo, mediante una confesión o con un acto de reparación, como en el caso de la culpabilidad.[65]

Según esta autora, las verdaderas culturas con predominio del sentido de la *vergüenza* descansan en sanciones de carácter externo para la buena conducta, y la vergüenza constituye en ellas una reacción a la crítica de los demás. Las genuinas culturas con predominio del sentido de la culpabilidad descansan, por el contrario, en una convicción interiorizada de pecado. La cultura americana es una cultura con predominio del sentido de la culpabilidad, mientras que la cultura japonesa es una cultura con predominio del sentido de la vergüenza.

Freud subrayó la importancia del sentido de culpabilidad para el desarrollo de una cultura en todo su conjunto. En el capítulo 8.° de su obra *Das Unbehagen in der kultur (El malestar en la cultura)*, trató Freud de mostrar que el sentido de la culpabilidad ha sido especialmente importante para el desarrollo de la cultura y que los hombres han tenido que pagar el progreso con la pérdida de la felicidad, por causa precisamente del aumento del sentido de culpabilidad. Este aumento del sentido de culpabilidad ha de ser relacionado con el hecho de que las culturas más avanzadas se ven obligadas a exigir de sus miembros un dominio cada vez más perfecto de su tendencia a la agresión. Dicha agresión, al no tener salida, queda dentro para salir luego expresada en sentimientos de culpabilidad.

En la introducción a su libro *Cooperation and*

[65] RUTH BENEDICT, *The chrysanthemum and the sword*. Boston 1946, 222 y 223.

competition among primitive peoples,[66] Margaret Mead distingue asimismo entre culturas con predominio del sentido de culpa y culturas con predominio del sentido de vergüenza. Esta distinción, sin embargo, ha sido puesta ya en tela de juicio. El crítico M. Singer rechaza esta distinción y la teoría a ella ligada de que el sentido de culpabilidad es dinámico y conducente a una intensificación de vida económica.[67] La distinción entre culturas con predominio del sentido de vergüenza y culturas con predominio del sentido de culpabilidad, sobre la base de la existencia de dos tipos de sanciones, no es, a juicio de Singer, satisfactoria, ya que también a la vergüenza puede dársele un carácter más profundo e íntimo (circunstancia admitida por Margaret Mead), y en ese caso difícilmente podrá distinguirse de la culpabilidad. Singer se muestra escéptico en cuanto a su aplicación en las investigaciones llevadas a cabo por Kluckhohn y Leighton entre hijos de blancos de Estados Unidos e hijos de indios navajos. En estos estudios, los hijos de los blancos, educados con ideales interiores de personalidad, se juzga que son guiados por sentimientos de culpabilidad, mientras que los hijos de los navajos, al tomar las normas de comportamiento como partes constitutivas del ambiente exterior al que deben acomodarse, se cree que se hallan impulsados por sentimientos de vergüenza.

Singer señala la necesidad de dar respuesta a tres interrogantes: 1) ¿en virtud de qué criterios generales podemos nosotros distinguir una cultura

[66] MARGARET MEAD, *Cooperation and competition among primitive peoples.* New York 1937, 494.

[67] G. PIERS y M. SINGER, *Shame and Guilt: a psychoanalytic and cultural study.* Springfield, III, 1958.

con predominio del sentido de la vergüenza, de una cultura con predominio del sentimiento de la culpabilidad?; 2) ¿qué clase de datos psicológicos serán los que proporcionen la evidencia de que en una cultura prevalece el sentido de la vergüenza o domina, por el contrario, el de la culpabilidad?; 3) ¿hasta qué punto podemos nosotros interpretar ansiedades características y énfasis emocionales de una cultura como «proyecciones» de una culpabilidad inconsciente? [68]

Clyde Kluckhohn y Dorothea Leighton admiten que las culturas con predominio del sentido de la vergüenza son menos progresivas que las culturas con predominio del sentido de la culpabilidad.[69] Singer, por el contrario, hace reparar en el hecho de que las tres patologías principales de la civilización moderna, a saber, la guerra, la dictadura y las enfermedades mentales, han sido frecuentemente atribuidas a un «elevado sentido de culpabilidad». El desarrollo progresivo no depende, en su opinión, de represiones y crecientes sentimientos inconscientes de culpabilidad, sino que se halla asociado a la delimitación y especialización del sentido de responsabilidad moral. Los psicoanalistas del sentido de culpabilidad lo hacen derivar de sentimientos reprimidos de odio y de una tendencia también reprimida a la agresión. Sin embargo, leemos en el mismo libro, no es admisible presumir que las agresiones deban ser reprimidas en todas las culturas.

Las observaciones críticas arriba apuntadas parecen ser convincentes; por mi parte, me gustaría aña-

[68] *Ibid.*, 47.

[69] CLYDE KLUCKHOHN y DOROTHEA LEIGHTON, *The Navaho.* Cambridge Mass. 1946, 106, 107 y 171.

dir alguna más. Mientras unos autores, como Margaret Mead, se inclinaban a pensar que las culturas con predominio del sentido de la culpabilidad son más bien raras y admiten que la mayoría de las culturas primitivas han sido culturas con predominio del sentido de la vergüenza, otros defienden el punto de vista opuesto. El conocido autor alemán H. Kelsen opina que recurrir en sus razonamientos a palabras como culpa y castigo es típico de sociedades primitivas. Y cita como ejemplo un mito, muy popular en Europa y Asia, que explica por qué son muchos los peces. Según este mito, los peces estaban avisados del diluvio antes de que ocurriese, pero tenían orden de mantener secreta la información. Como la divulgaron, fueron castigados con mudez eterna.[70] Otro autor alemán, E. Topitsch, cita una serie de ejemplos de pueblos primitivos que han explicado en términos de culpa y castigo diferentes fenómenos de orden físico.[71] Ya se ha señalado con frecuencia que los pueblos primitivos han atribuido generalmente a acciones malas cualquier tipo de calamidad y cualquier desgracia, bien sea una sequía prolongada, una enfermedad, una muerte, o bien el fracaso en sus cacerías. Según Redfield, el hombre primitivo se siente enormemente ligado a su grupo, y ésa es la razón de que a él le acosen sentimientos de culpabilidad mucho más a menudo que a nosotros.

¿Por qué ha de creerse que un sentimiento de culpabilidad va a conducir a una actividad intensa? Una respuesta probable es que un hombre que actúa impulsado por sentimientos de culpabilidad trata

[70] H. KELSEN, *Vergeltung und Kausalität: eine soziologische Untersuchung*. La Haya 1941.

[71] E. TOPITSCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Wien 1958.

constantemente de demostrar su valía mediante sus logros. Concedo que un sentimiento de culpa pueda, a veces, ser un factor acrecentador de la actividad económica, pero no lo considero condición necesaria. Dudo mucho que una intensa industrialización y la actividad económica de diferentes países contemporáneos pueda atribuirse razonablemente a un sentimiento de culpabilidad y a la promoción de un tipo de personalidad protestante, que Margaret Mead atribuye, por ejemplo, a la Unión Soviética.

Hemos hecho referencia al sentimiento de culpabilidad como ejemplo de factor moral con influjo en la vida económica. Observaciones sobre este tema podemos hallar en muchos autores. La prosperidad de una nación se ha atribuido generalmente a la presencia de virtudes personales, tales como espíritu emprendedor, interés por el ahorro, diligencia, y todas las demás virtudes recomendadas por la así llamada ética protestante. En *La fábula de las abejas,* Bernard Mandeville, que gustaba de paradojas, trató de demostrar lo contrario, es decir, que para la prosperidad no son necesarias las virtudes sino los vicios.

> Sólo los locos se esfuerzan
> en hacer dignas colmenas...
> Sin grandes vicios sólo hay
> vana utopía mental.
> Vanidad y envidia pura,
> ministros fueron de industria.
> Vivan fraude, orgullo y lujo,
> mientras obtengamos lucro.

La fábula de las abejas es una demostración de la paradoja de que los vicios privados redundan en beneficio público, si por beneficio entendemos prosperidad general y prestigio político. Es interesante

advertir que también Engels escribía en su libro sobre Feuerbach algo muy parecido:

> Son precisamente las pasiones malas del hombre, la codicia y el afán de dominar, las que han pasado a ser las palancas del desarrollo histórico.[72]

Observaciones metodológicas

Los ejemplos de determinantes, citados en mis consideraciones anteriores, no son, ni mucho menos, exhaustivos, pero son lo suficientemente numerosos como para permitir hacer algunas observaciones. La primera sería la relacionada con las diferentes interpretaciones posibles de la palabra «influencia».

El que habla de la influencia del clima sobre la moralidad hace referencia a situaciones como la que sugiere el hecho de que la gente se hace perezosa cuando el calor es excesivo o de que en países cálidos la gente adopta una jerarquía de valores en que la no actividad tiene un gran predicamento, como en el caso del ideal del nirvana. Si, por otra parte, uno habla de la proporción entre hombres y mujeres como de un factor que influye en la moralidad, no se refiere a la influencia inmediata sobre el carácter de las personas en cuestión, ni sobre sus juicios de valor. En este caso, los miembros de la sociedad han de recurrir a medios nuevos que salvaguarden los mismos valores, como sucede en aquellas sociedades que adoptan la poliandria por escasez de mujeres. La satisfacción de necesidades sexuales es considerada en esas sociedades como un valor, al igual que en las sociedades que practican la poliginia; sin embargo, la diferente proporción de sexos sugiere métodos diferentes en la salvaguardia de los mismos valores.

[72] Tomo esta cita de LEWIS MUMFORD, *The condition of man*. New York 1944, 334. Mumford calificaba el libro de Engels de «una especie de versión proletaria de *La fábula de las abejas*».

Cuando decimos que la densidad de población influye en la moralidad, nos referimos otra vez a una nueva situación que provoca conflictos desconocidos en sociedades de población escasa, con la consiguiente necesidad de normas nuevas para su solución. Crea asimismo nuevas condiciones la división del trabajo. Su influencia consiste en hacer a las personas conscientes de su dependencia mutua y de las ventajas de la sociedad. El que habla de ética profesional, admite que las profesiones pueden influir en la moralidad. También se puede pensar en el hecho de que una profesión pueda moldear el carácter de una persona comprometida en ella y, en consecuencia, cambiar aquellos aspectos de su conducta a que hacen referencia determinadas normas morales.

Una profesión puede igualmente poner a las personas que la ejercen en situaciones tales que se vean obligadas a formular nuevas normas, opuestas, a veces, a las aceptadas fuera de la profesión, o que se sientan forzadas al cumplimiento de ciertas obligaciones no consideradas importantes en el conjunto de la sociedad.

La influencia de las diferencias de clase en la moralidad es aún más complicada y multilateral, y por eso la estudiaremos en otro capítulo aparte.

Hasta ahora me he limitado simplemente a enumerar los factores que influyen en la moralidad. Si

alguien quisiera comprobar estas hipótesis, debería hacerlo mediante estudios comparativos. Tales estudios encuentran muchas dificultades, especialmente cuando se trata de comparaciones entre culturas muy diversas. ¿Cuál será, por ejemplo, el criterio a emplear a la hora de decidir si algo pertenece o no a la moralidad en una sociedad primitiva que posee una estructura de conceptos totalmente distinta de la nuestra? Al estudiar su moralidad, podemos, por ejemplo, observar cómo los miembros de la sociedad en cuestión reaccionan ante comportamientos que en nuestra propia sociedad no merecen ni encomio ni censura. Westermarck procedió en este sentido y trató de averiguar qué juicio de valor se hacían miembros de diferentes sociedades primitivas sobre el homicidio, la mentira, el fraude, las experiencias sexuales prematrimoniales, el divorcio, etc. Sin embargo, en el momento que adoptamos este método, nos valemos de conceptos ya elaborados en nuestra propia cultura y corremos riesgo de no apercibirnos, por ejemplo, de importantes formas de aprobación o desaprobación que no encajan en nuestros esquemas conceptuales.

El otro método posible es tomar la psicología como punto de partida. El investigador puede en este caso empezar con alguna reacción típica, por ejemplo con la reacción así llamada indignación moral, y observar qué acciones provocan dicha reacción en una sociedad dada. Richard Brandt adoptó este método en sus análisis de la ética de los indios hopi. Con todo, no es fácil decidir si, en un caso determinado, de lo que se trata es de indignación moral verdaderamente desinteresada, o por el contrario entra en cuestión aquella indignación que se

siente, por ejemplo, al comprobar que nos han robado; indignación que William McDougall no quería denominar moral por no ser desinteresada.

En los sondeos y encuestas que se llevan a cabo en las sociedades contemporáneas, el sociólogo se preocupa mucho de que los encuestadores sean representativos de la población objeto de su estudio. Al estudiar una sociedad primitiva, el investigador a menudo generaliza respuestas dadas por individuos que se expresan como si hubiese unanimidad entre todos los miembros de aquella sociedad; suposición que en manera alguna es convincente.

La comprobación, respectivamente confutación, de una hipótesis referente a una determinante de la moralidad resulta más fácil cuando dicha determinante es considerada decisiva. Si pensamos que para Montesquieu el clima es decisivo por aquella frase suya de que «el imperio del clima es el primero y el más poderoso de todos los imperios», podemos refutar esta afirmación suya haciendo ver, o bien que la moralidad de dos sociedades que viven en climas diferentes es análoga, o bien que sociedades que viven en el mismo clima difieren esencialmente en sus concepciones morales. Así, por ejemplo, algunos autores señalan que los chukchi y los esquimales, a pesar de vivir en el mismo y difícil ambiente polar ártico, poseen instituciones religiosas, políticas y sociales diferentes, y lo mismo vale para los indios pueblos y navajos, que viven en regiones desiertas análogas. Los chukchi de Siberia desarrollan en su ambiente un espíritu de almacenadores, que se manifiesta en hacer provisiones por encima de sus necesidades reales; los esquimales, en cambio, no muestran afán alguno en acumular repuestos.

El factor económico, ciertamente muy importante, pero a veces sobrevalorado, no es decisivo para el desarrollo de la moralidad, puesto que podemos advertir fenómenos morales análogos en países socialistas y capitalistas, a pesar de sus diferencias de estructura económica. Como ejemplo de esto puede citarse el aumento de la delincuencia juvenil, importante problema social de hoy. La descripción que los autores norteamericanos dan a los gamberros de su país es perfectamente aplicable a los gamberros polacos. Menciono este hecho, porque en un estudio polaco sobre las pandillas de gamberros, su autor trataba de explicar estos fenómenos mediante los grandes cambios sociales producidos por la transición del capitalismo al socialismo. Mientras que en muchos puntos del nuevo sistema ya no obligaba la antigua moralidad, suponía el citado autor que la nueva no había tenido tiempo para arraigar. Esta era, según creía, la causa de que la juventud desorientada se asociase en grupos de delincuentes. Explicación que no parece convencer, ya que en un país socialista como Checoslovaquia apenas si existe este problema, y en cambio en países capitalistas, como Suecia, Gran Bretaña y Estados Unidos, causa grandes preocupaciones tanto a los educadores como a la policía.

Si el factor que se supone influir en nuestra vida moral no se toma como decisivo, sino como co-determinante de la moralidad, la refutación de la hipótesis es naturalmente mucho más difícil. La situación entonces no difiere de la de otras hipótesis referentes a relaciones causales de la vida social, donde el número de variables es tan grande y se hallan tan estrechamente relacionadas, que no se

está nunca seguro de haber excluido la interferencia de factores inesperados o de aquellos que, a pesar de ser tenidos en cuenta, se supone carecen de importancia en un caso dado.

Me gustaría concluir estas observaciones llamando la atención sobre el hecho de que los argumentos que hemos citado han sido a menudo elípticos por presuponerse en ellos afirmaciones psicológicas generales. Así, por ejemplo, al afirmar que una densidad creciente de población requiere nuevas leyes, se parte del supuesto de que los hombres generalmente tienden a evitar conflictos. Cuando se dice que el principio de reciprocidad, subrayado por Malinowski, sólo puede ser efectivo en pequeños grupos en que dominan las relaciones personales, se supone que únicamente en esas condiciones es posible la motivación del «do ut des». Si afirmamos que donde hay gran densidad de población la vida resulta ordinaria, tácitamente admitimos que el hombre tiene en poca consideración las cosas que abundan o que pueden ser fácilmente sustituidas. Sin embargo, estas plausibles conjeturas, como las llamaría Svend Ranulf,[73] pueden a veces dar origen a dudas.

Para mostrar lo difícil que puede ser la explicación de fenómenos morales, me gustaría detenerme un poco en la cuestión referente a dos hechos morales: la creciente libertad en las relaciones sexuales y el aumento de la delincuencia juvenil.

Kinsey comenzó a trabajar en su informe sobre la conducta sexual el año 1938 y lo concluyó después de quince años. En el prólogo al volumen sobre

[73] SVEND RANULF, *Moral indignation and middle class psychology*. Copenhague 1938.

el comportamiento sexual de la mujer, leemos lo siguiente:

> En Estados Unidos, el siglo XX ha sido un período de cambios extraordinariamente rápidos y revolucionarios en lo que a prácticas y actitudes sexuales se refiere. Es cierto que en cuestión sexual dominó a lo largo del siglo XIX en este país una actitud puritana, pero también es cierto que desde finales del mismo siglo y comienzos del presente no han dejado de observarse evoluciones de todo tipo en prácticas y costumbres. Cosas que hace cincuenta años no podían ni siquiera mencionarse en una reunión —experiencias y acontecimientos referentes a la sexualidad y a la reproducción—, se hablan hoy sin reparo alguno. Estos cambios se deben, en parte, 1) a la progresiva emancipación económica y sexual de la mujer; 2) a la influencia omnipresente de los descubrimientos y concepciones de Freud; y 3) al hecho de que, con motivo de las dos guerras mundiales, millones de jóvenes norteamericanos entraron en contacto con culturas y pueblos cuyas normas y costumbres sexuales diferían grandemente de aquéllas en que habían sido educados.[74]

En un artículo que lleva por título *The sexual revolution,* Pearl S. Buck presenta unos ejemplos de este cambio.[75] Según ella, no sólo jóvenes sino también mujeres mayores se están permitiendo una libertad sexual que en la época de la anteguerra habría causado horror tanto a sus madres como a ellas mismas. Los hombres exigían antes castidad a sus esposas y virginidad a sus prometidas. Hoy «no parece importarles a la mayoría de ellos si las mujeres con las que se casan son vírgenes o no».

Esta revolución no es exclusiva ni de norteamericanos ni de los países capitalistas. Libros prohibidos en Inglaterra, como *Lady Chatterley's lover,* tienen ahora el *nihil obstat.* Hace tan sólo unas décadas, H. Havelock Ellis (1859-1939) se vio sometido a fuertes censuras y restricciones legales, al querer publicar los resultados de sus investigaciones científicas en torno a la vida sexual en Inglaterra.[76] Hoy sería inconcebible una censura así. La Cámara de los Comunes votó recienteemnte en favor de la abolición de todas las penas impuestas por actos homosexuales cometidos en privado por adultos que den a ello su consentimiento.

En Polonia se ha llegado a un reconocimiento pleno, no sólo legal sino también social, de los hijos nacidos fuera del matrimonio. Asimismo se consigue fácilmente el divorcio en aquellos casos en que las dos partes consienten y no hay hijos. Incluso el aborto es fácil en determinadas circunstancias.

Como explicación de estos rápidos e importantes cambios, que verdaderamente merecen el nombre de revolución, se han sugerido varias causas.

> Los efectos de las dos guerras mundiales se han hecho sentir tanto en los hombres como en las mujeres, escribe Pearl Buck.
>
> Los hombres que han vivido mucho tiempo fuera, en un ambiente de muerte inminente, lejos de los lazos del hogar y de todo freno, no parecen exigirles castidad a las mujeres.

Y es que se han acostumbrado a una fácil y ligera satisfacción de sus instintos, sin las habituales dilaciones del galanteo. Pearl Buck cita como segunda causa la comercialización del sexo.

[74] ALFRED CHARLES KINSEY, *Sexual behavior in the human female.* Philadelphia 1953, VIII.

[75] PEARL S. BUCK, *The sexual revolution:* The Ladies Home Journal, septiembre, 1964.

[76] Del citado prólogo al informe de Kinsey.

> La mentalidad codiciosa e ingeniosamente comercial es capaz de presentar todo —incluso el jabón de la ropa y la crema para el calzado— bajo el signo propagandístico y publicitario del sexo.[77]

Hasta ahora, pues, se han propuesto cinco causas. Kinsey señala el influjo de la emancipación económica, la influencia del psicoanálisis y el contacto con diferentes códigos de comportamiento sexual durante las guerras. Pearl Buck aduce la costumbre adquirida por los hombres de satisfacer fácil y ligeramente sus instintos, y la comercialización del sexo. A esto ha de añadirse que en los países socialistas el cambio se atribuye generalmente a una decadencia de la religión.

El influjo de la emancipación económica de la mujer parece, desde luego, ser muy importante. El principal adorno femenino ya no es la virginidad. También las puede hacer atractivas el tener éxito en el ejercicio de sus profesiones. Como casadas, ya no tienen por qué seguir aguantando la situación de un matrimonio infeliz simplemente por el hecho de depender económicamente de sus maridos. Pueden solicitar el divorcio.

La influencia del psicoanálisis no queda restringida a Estados Unidos, donde ha conseguido un éxito verdaderamente extraordinario. Lo mismo vale respecto a la comercialización del sexo. En cuanto a las experiencias de los años de la guerra, que tanto Kinsey como Pearl Buck ponen de relieve, hemos de advertir que los cambios más notorios en la moralidad sexual se dan precisamente en las actitudes de la juventud actual, que no participó en ninguna de

[77] PEARL S. BUCK, *o. c.*

las dos guerras mundiales. Es más, estos cambios son particularmente evidentes en Suecia, país que tampoco tomó parte en la guerra. Respecto a la influencia de la secularización, lo primero que debería hacerse es calibrar su alcance. ¿Por qué es la moralidad sexual mucho más rigurosa en la Unión Soviética que en Polonia, si ambos países se han visto expuestos a propaganda antirreligiosa y los dos tienen una estructura socialista? El rigor de la moralidad sexual en Rusia queda expresado en su código penal y civil: la madre soltera y su hijo no tienen los mismos derechos que en la familia legal; el divorcio no es fácil; se condena el aborto; y se castiga la homosexualidad masculina. De ahí que no puedan atribuirse ni al sistema social ni a la actitud antirreligiosa del gobierno los cambios que se observan en la moralidad. Suecia y Noruega, que en la opinión general pasan por ser los primeros países de Europa en lo que a la liberación de la moralidad sexual se refiere, no son consideradas especialmente avanzadas en lo tocante a secularización.

No es fácil, por tanto, dar una respuesta a la pregunta sobre cuáles son las causas posibles de la así llamada revolución sexual. Lo que generalmente se conoce con el nombre de moralidad sexual constituye todo un complicado conjunto, y, para hallar una solución al problema, sería recomendable tratar cada uno de sus componentes por separado. Causas especiales, por ejemplo, han de ser atribuidas al inicio indiscutiblemente más temprano que antes de la vida sexual de los jóvenes, en la cultura euro-americana, lo cual puede deberse al número de estímulos difundidos por medios de comunicación social aceleradores de la madurez biológica. La actitud hacia los homo-

sexuales es otra cuestión completamente distinta. El que esta práctica no se condene en Japón, parece ser resultado de la superpoblación, sobre la cual recae asimismo la aprobación del control de nacimientos y del aborto. El debilitamiento de la convicción de que el sexo es pecaminoso podría, a su vez, considerarse como síntoma de decadencia de la religión en países de tradición cristiana.

La última cuestión referente a la así llamada revolución sexual es si verdaderamente se trata de una revolución de la sociedad entera, o si, por el contrario, esa revolución afecta tan sólo a una parte de dicha sociedad. Que yo sepa, no disponemos de estudio empírico comparativo alguno que investigue los cambios realizados en la moralidad sexual de la clase media, de la clase obrera y de la gente del campo. Los aldeanos polacos, por ejemplo, siempre han demostrado cierta indulgencia frente a las experiencias prematrimoniales, en cambio reprueban severamente el adulterio. En la clase media ha ocurrido lo contrario, pues se ha mostrado dura e insensible en condenar la pérdida de la virginidad antes del matrimonio, y admite, por el contrario, el adulterio clandestino cometido con la discreción suficiente como para mostrar el respeto debido a la opinión pública. Si se me permite hacer conjeturas, me atrevería a opinar que la revolución a que estamos haciendo referencia es ante todo una revolución dentro de la clase media.

Examinemos ahora las supuestas causas del aumento de la delincuencia juvenil. Oímos y leemos a veces del papel negativo de la inestabilidad y de la discordia en la vida de familia, así como del número creciente de divorcios. En un congreso sobre delincuencia juvenil, celebrado en Washington en 1960,

algunos participantes llamaron la atención de que dicha delincuencia podría deberse al hecho de que la familia ha ido reduciéndose a su mínima expresión, ya que, según ellos, una familia grande, compuesta no sólo por los padres, sino también por los abuelos y demás parientes, constituía un «grupo de presión» que actuaba de contrapeso al exceso de indulgencia de los padres. Otro factor de la delincuencia juvenil frecuentemente mencionado en dicho congreso fue el trabajo profesional de las mujeres fuera del hogar, que no les permitía dar a los hijos el cuidado requerido.

Se dice también que en los países devastados por la guerra, el problema de la vivienda llega a ser extremadamente difícil, y obliga a la gente a vivir amontonada en pisos o aposentos de muy reducidas proporciones, circunstancia ésta que hace que el hogar carezca de atractivo, y que los muchachos, en consecuencia, se refugien en la calle, que, por cierto, no es la más adecuada para darles una educación verdadera.

Mientras unos países son demasiado pobres para proporcionar buenas condiciones de vida, otros son lo suficientemente ricos como para permitir a los jóvenes ganar muy pronto sumas considerables y superar incluso los salarios de sus padres, cosa que disminuiría la autoridad de éstos. Un comentario así es el comúnmente alegado en el caso de Suecia.

En los países con televisión, ha sido general el lamentarse de programas de temática violenta: películas del oeste o cines sobre asesinatos. Como explicación de la delincuencia juvenil, alegan otros la disminución de la religiosidad, la inestabilidad de la

situación política y amenaza de una nueva guerra con modernos medios de destrucción, el cinismo de los gobernantes, que sólo aspiran al poder, sin tomar en cuenta la moralidad de los medios usados para conseguir este fin, y finalmente, aunque no en último lugar, el sentimiento de absoluta impotencia advertido en los estudiantes de los diferentes países.

Todos estos factores pueden, desde luego, influir simultáneamente. Por lo que se refiere a la cuestión sobre cuál de ellos es especialmente importante, hemos tenido más respuestas negativas que positivas. Lo que sí nos consta es que carece de importancia la cuestión de si es el socialismo o el capitalismo el que condiciona la delincuencia juvenil y que el estado económico del delincuente y su proveniencia social pueden ser los más diversos.[78]

Para echar una luz sobre el problema, tal vez sería aconsejable consultar el pasado. Por el *Spectator,* por ejemplo, sabemos que la Inglaterra del siglo XVIII se vio expuesta a las impertinencias de los así llamados «mohocks». Richard Steele los describía como una

> Banda nocturna conocida por la denominación de «los mohocks», nombre, al parecer, tomado de una especie de caníbales de la India, que viven asaltando y devorando a los pueblos de sus alrededores. Fieles a su nombre, el propósito manifiesto de su institución es obrar el mal... La ambición ultrajante de hacer todo el mayor daño posible a sus prójimos constituye el elemento principal de amalgama de esta agrupación y el único requisito exigido a sus miembros.[79]

[78] Dejo aquí aparte el problema de los negros de Norteamérica.

[79] Número 324, del 12 de marzo de 1712.

A los «mohocks» se les acusaba de atacar a todos los que tenían la mala suerte de cruzárseles en el camino. Cometían, desde luego, toda suerte de brutalidades: rompían ventanas, le aplastaban la nariz a la gente que caía en sus manos, ponían a las mujeres cabeza abajo y atacaban a todo el mundo. Por cuanto se deduce de este relato, su agresión no era por sacar algún provecho de ella. Agredían porque sí, simplemente por agredir —rasgo éste considerado como característico en los gamberros contemporáneos de los diferentes países del mundo.

3

Teorías sobre la moralidad en general

El origen de la moralidad

La lista de problemas tratados en el capítulo anterior, y referentes a las ideas morales, está lejos de ser completa y no abarca, ni mucho menos, toda la problemática incluible en la sociología de la moralidad. En nuestro acervo cultural existen cantidad de asuntos de carácter general en torno al conjunto de la moralidad. Entre los más antiguos, cuentan los concernientes al origen mismo de la moralidad. Recordemos cómo Trasímaco, en la *República* de Platón, sostenía que la moralidad había sido inventada por los poderosos, los cuales habían creado normas morales para sus gobernados con el fin de manipularlos más fácilmente.

> Cada forma de gobierno promulga las leyes que le convienen; la democracia, leyes democráticas; la tiranía, autocráticas; y así los demás, y al legislar de ese

> modo proclaman que lo justo para sus gobernados es lo que a ellos —al partido que gobierna— les conviene; y al que se desvía de esa norma le castigan como infractor de la ley y de la justicia.[1]

Esta misma opinión sostuvo más tarde Mandeville, que, en *La fábula de las abejas,* atribuía el origen de una gran parte de las leyes morales a políticos avisados, que sin ellas serían, según él, incapaces de controlar a los ciudadanos. Callicles, en cambio, en el diálogo *Gorgias,* opinaba lo contrario; afirmaba, en efecto, que la moralidad la había inventado el débil para protegerse contra el fuerte.

> Los débiles inventaron la razón de que es feo e injusto aspirar a poseer más que la mayoría, y de que es mejor ser ofendido que ofender.

Las normas morales habrían sido ideadas, pues, para inutilizar a los más fuertes. Nietzsche se hizo eco más tarde de esta opinión en su libro *Genealogía de la moral,* en el que tachaba a la moral cristiana de ser una moral de esclavos que se apoyaban en ella para defenderse a sí mismos contra sus propios señores.

A estas dos hipótesis se las ha considerado generalmente opuestas entre sí, si bien cada una de ellas podría adoptarse como explicación del origen de las diferentes normas morales, ya que no hay necesidad ninguna de atribuir el origen de la moral a un solo factor. Así, por ejemplo, es probable que el cuarto mandamiento del decálogo, «Honra a tu padre y a tu madre para que vivas largos años en la tierra que el señor, tu Dios, te da», haya sido fomulado desde el punto de vista de los padres dirigiéndose a sus hijos. Por razonamiento análogo, modelo de buen hijo sería el hijo obediente. El hecho de que en Inglaterra la ley contra los homosexuales, recientemente abolida, afectase sólo a los hombres y no condenase la conducta lésbica, es una prueba de que fue elaborada por hombres. Al leer una de esas redacciones habituales en que se describe a la mujer ideal, no dudamos generalmente lo más mínimo que han sido hombres los que las han redactado. En los *Human relations area files* de Senegambia hallamos que los «ulof» presentan así a la mujer ideal:

> Será respetuosa y obediente a su esposo, y no reñirá ni discutirá nunca con él. Guardará los secretos, cuidará los bienes del marido como si fueran propios y estará dispuesta a darle o a prestarle de lo suyo..., caso de que esté necesitado. Hará muchas cosas sin falta de que se las pidan, tales como: lavar las ropas del marido, limpiar la casa, acoger a los visitantes. Estará dispuesta a hacer todo lo que se le pida, bien y con rapidez, aunque tenga que hacerlo a media noche. Deberá corresponder a los deseos sexuales de su marido y agradarle en todo momento.

Si la esposa no se atenía a este modelo, sería privada, según creían, de ciertos privilegios en el más allá, y sus hijos fracasarían irremediablemente.

Resulta poco menos que imposible dudar de que fueron hombres los creadores de este ideal. Su aceptación fue muy amplia, puesto que se acomodaba muy bien a las necesidades de éstos, y todavía no ha perdido su fuerza.

Mis observaciones últimas apuntaban la teoría según la cual el origen de las normas morales podría atribuirse a aquellos cuyos intereses defienden dichas normas. Un antiguo proverbio latino adoptado en jurisprudencia decía *is fecit cui prodest.* Esta teoría,

[1] PLATÓN, *La república,* libro primero.

como ya se sabe, cobró nueva vida con los marxistas, que vieron en la moralidad un producto de los intereses de clase. En su obra sobre las tres fuentes y los tres componentes del marxismo, escribía Lenin:

> Los hombres han sido y serán siempre víctimas inocentes de engaños y espejismos de la política, hasta que no caigan en la cuenta de que el móvil de toda palabrería, proposición o promesa moral, religiosa, política o social, son los intereses de esta o de aquella clase.

El valor lógico de esta afirmación depende del significado del término ambiguo «interés». En su *Introduction to the principles of morals and legislation,* Jeremy Bentham escribía.

> Interés es una de aquellas palabras que, al no tener género superior, no puede ser definida en el modo ordinario.

Definir una palabra en el modo ordinario era para Bentham definirla mediante la definición aristotélica del *genus proximum* y de la *differentia specifica.* Los términos que no podían ser definidos de este modo los llamaba Bentham términos incompletos, los cuales, para ser definidos, han de ser puestos dentro de un contexto. Por eso Bentham negaría la posibilidad de definir la palabra «interés»; en cambio admitiría que es posible la definición de una frase como ésta: «X tiene interés en realizar el asunto S». Tener interés en algo puede entenderse en sentido psicológico y no psicológico. En el sentido psicológico, tener interés en algo es sencillamente desear algo. Seguir sus intereses sería en ese caso seguir sus deseos; ahora bien, afirmar que en la elección de nuestra ideología seguimos nuestros deseos resulta una afirmación trivial.

La situación es diferente cuando le damos a la palabra «interés» un sentido no psicológico. Entonces se entiende que hablamos de los *así* llamados intereses objetivos. En este sentido podemos, por ejemplo, decir que es del interés de todos saber leer y escribir, aun cuando el iletrado proteste quizá contra la educación; y que igualmente interesa a las mujeres conseguir derechos políticos, aunque ellas tal vez no muestren aspiraciones de esta índole. De ahí que en este sentido parezca falsa la opinión de que el hombre persigue siempre sus intereses.

Opiniones sobre la evolución de las ideas morales

Después de los asertos de carácter general sobre el origen de la moralidad, voy a citar algunas descripciones que delinean su evolución. La obra de Charles Darwin llamaba la atención sobre este problema. Sus descripciones, sin embargo, no pueden tomarse como objetivamente válidas, pues se basaban en la suposición de que la evolución era un progreso constante. Desde entonces hasta hoy, son ya muchas las objeciones críticas levantadas contra este punto de vista, echándosele ante todo en cara su unilinealidad. El desarrollo de la antropología cultural ha hecho que su actitud sea insostenible. Nadie trataría hoy de representar el desarrollo de la moralidad como un proceso único en que a los pueblos primitivos se los consideraría como a niños y los valores morales euro-americanos constituirían la meta más alta a alcanzarse.

Otros han objetado que los autores que consideraban la moralidad como un proceso evolutivo confundían a menudo hechos con postulados. Un ejemplo de ello lo tenemos en el aserto que afirma que ha habido una transición de la heteronomía a la autonomía tanto en el desarrollo del individuo como en el desarrollo de la humanidad. Que yo sepa, todavía no ha intentado nadie demostrar empíricamente esta teoría; la opinión, en cambio, de que son muy pocos los que alcanzan verdadera autonomía en su desarrollo personal parece, desde luego, mucho más razonable. Ahora bien, si los teóricos en cuestión no han sentido necesidad alguna de demostrar la verdad de su aserto, ello se debía a que era más bien un postulado que un juicio empírico descriptivo.

Ya he señalado el hecho de que en las descripciones de la evolución de la moralidad los autores raramente se han apercibido si empleaban la palabra «moral» en su sentido neutro, opuesto al «no moral», o si la usaban en el sentido opuesto a «inmoral». En el primer caso, el desarrollo de la moralidad sería descrito como un desarrollo de normas y juicios de valor de un tipo determinado, mientras que en el segundo caso sería representado como un desarrollo de la conducta merecedora de alabanza. La mayoría de los autores han hablado en este segundo sentido.

Al hacer (Kropotkin) sus investigaciones en torno a los orígenes de la moralidad y citar ejemplos de ayuda mutua o de sacrificio observados entre los animales, o al atribuir (Feuerbach) la moralidad al hecho de que no podamos satisfacer nuestras necesidades sin la ayuda de los demás, han recurrido los estudiosos a aquellos factores que, según ellos, eran capaces de explicar por qué los hombres muestran

una tendencia a superar su egoísmo. Y es que consideraban que lo que ellos designaban como egoísmo era ya en sí un concepto inequívoco y perfectamente inteligible sin necesidad de comentario alguno.

Mientras resulta imposible perfilar la evolución de la moralidad en las complejas sociedades contemporáneas, sin tomar en cuenta todos los factores que contribuyen a su diferenciación, se puede observar, sin embargo, ya sea directamente, ya a través de documentos históricos, que efectivamente se dan o se han dado cambios y transformaciones bien definidas. La Inglaterra que conocemos por el diario de Samuel Pepys, e incluso la del siglo XVIII, muestra ciertos rasgos morales que se diferencian mucho de los que encontramos en la Inglaterra victoriana. El estudioso que desee investigar la evolución de un cambio determinado, verá que la tarea que se impone es mucho más fácil cuando sólo un centro se encarga de impartir normas morales, como es el caso de los países socialistas contemporáneos.

Un sociólogo polaco ha hecho un estudio comparativo entre el contenido de una revista polaca semanal muy popular dirigido a mujeres en los años 1950-1951, y el contenido de la misma revista en los años 1956-1957.[2] En el período comprendido entre el 1950 y 1951, las heroínas de las novelas cortas publicadas en dicha revista eran en su mayoría de origen campesino u obrero. Generalmente aparecían descritas en su trabajo profesional, que era decisivo para su posición dentro de la familia y para su atractivo sexual. Su vida emocional apenas contaba. La procreación era uno de los fines principales de la

[2] A. KLOSKOWSKA, *Pautas de comportamiento social y cultura de masas* (en polaco), *Przeglad Socjologiczny*, 1964.

familia, y el que la madre desarrollase su vida profesional se suponía no constituir impedimento alguno en el ejercicio de su cometido de criar muchos hijos. La educación de los hijos y la transmisión de las tradiciones debían realizarse fuera de la familia, en instituciones gubernamentales, como parvularios y escuelas Montessori.

Entre 1956 y 1957, el ideal de la familia expuesto en la revista había sufrido una considerable transformación. Las heroínas de las novelas pertenecían ahora a la «intelligentsia». Ya no interesaba tanto su vida profesional. Las mujeres aparecían ante todo como esposas y madres y como focos de la vida emocional de sus respectivas familias.

De este tipo de investigaciones no podemos deducir nada en torno a las convicciones morales y a los ideales de los lectores. De lo único que logramos enterarnos es de que se ha introducido un cambio en las pautas de comportamiento propagadas, pero no llegamos a saber si los lectores las han adoptado y asimilado.

Hay autores que sostienen que, así como los cambios sociales dentro de una sociedad pueden provocar el desarrollo de nuevos ideales de personalidad, estos nuevos ideales pueden también provenir de fuera y propagarse mediante el fenómeno de la imitación. A esta opinión se le ha solido objetar que las pautas de comportamiento venidas de fuera no son nunca asimiladas, a no ser que correspondan a necesidades vitales ya existentes. Este argumento, aunque convincente, no explica ciertos fenómenos. Desde la revolución, ha tenido Francia una clase media muy influyente; Polonia, en cambio, no. Sin embargo, el ataque implacable que los escritores franceses, como Maupassant, han llevado a cabo contra la moralidad de la clase media encontró en Polonia una pronta respuesta. El romanticismo, con su restauración de los ideales caballerescos y su oposición al materialismo vulgar, se extendió por muchos países europeos, a pesar de los diferentes fondos sociales de éstos.

El funcionalismo aplicado a las normas morales

En su explicación de las normas morales, Montesquieu, de quien puede decirse que ha sido el primer sociólogo de la moralidad, presuponía tácitamente una tesis que sus sucesores han sostenido hasta el día de hoy. En términos generales, su tesis venía a decir que toda norma moral o costumbre social sirve a una necesidad. Por ejemplo, Montesquieu atribuía la poliginia constatada en determinadas sociedades al hecho de que dichas sociedades tenían exceso de mujeres. En tales sociedades la poliginia estaba en grado de satisfacer las necesidades sexuales de un número mayor de mujeres que la monogamia. En otros casos, según Montesquieu, la poliginia estaba ligada al rápido envejecimiento que las mujeres experimentan en climas cálidos. En circunstancias así, la poliginia ofrecía ventajas a los hombres que sentían la necesidad de sustituir sus mujeres de más edad por otras más jóvenes. Autores posteriores han explicado la poliginia alegando razones relativas a necesidades económicas, y han mostrado que en algunas clases de economías resultaba ventajoso que el hombre tuviese varias mujeres. Igualmente, en otras

sociedades en las que el jefe tenía el privilegio de disponer de más de una mujer, esa forma de poliginia le daba a éste más categoría y prestigio. Mientras la teoría de los intereses se ocupaba de explicar el origen de las normas morales, la teoría de las necesidades trataba de poner en claro su función.

Razonamientos similares pueden hallarse constantemente en autores modernos. En su artículo sobre la determinación del hecho moral («Détermination du fait moral», en *Sociologie et philosophie.* Paris 1951, 81), afirma Durkheim que cada sociedad tiene en general la moral que corresponde a sus necesidades.[3] Se ha dicho a menudo que la moralidad puritana se acomodaba a las necesidades de pequeños comerciantes, pero que ya no dice nada a los intereses de oficinistas y ejecutivos de hoy, que han tenido que adoptar otros ideales de personalidad. Hay antropólogos que señalan la utilidad de diferentes supersticiones y aseguran que esas supersticiones no podrían haber sobrevivido si no hubieran satisfecho alguna necesidad de los grupos sociales que las sostenían. Clyde Kluckhohn, por ejemplo, en su libro sobre la hechicería entre los indios navajos, trata de mostrar que la práctica de la magia reduce sus ansiedades y al mismo tiempo canaliza sus tendencias hacia la agresión. «Toda práctica de tipo cultural,» dice en otro lugar, «ha de ser funcional; de otro modo, no tardará en desaparecer».[4] Aquí, «funcional» equivale a «eufuncional», es decir, es lo opuesto a «disfuncional», y satisfacer necesidades

[3] «Chaque société a en gros la morale qu'il lui faut.» Emile Durkheim, *Détermination du fait moral,* en *Sociologie et Philosophie.* Paris 1951, 81.

[4] CLYDE KLUCKHOHN, *Mirror for man.* New York 1959, 28 (primera edición en 1949).

significa satisfacer necesidades racionales y comúnmente aceptadas.

La misma opinión expresaba Bronislaw Malinowski, al manifestar, en forma de tesis empírica, que toda norma moral, o, más ampliamente, toda costumbre siempre está al servicio de alguna necesidad. En otra ocasión formuló esta misma opinión en un postulado metodológico en que invitaba a los investigadores a averiguar cuál era esta necesidad con sólo observar cómo funciona una norma en una sociedad determinada.

Aquí no me interesa el postulado metodológico, sino la tesis empírica. Su valor lógico depende enteramente del concepto de «necesidad». Si se toma la palabra «necesidad» en sentido amplio, entonces, es claro, la tesis resulta irrefutable, pero por eso mismo carece también de valor teórico; y si a esa palabra «necesidad» se le da un sentido preciso y limitado, la tesis aparece abiertamente falsa en su formulación general.

En el primer sentido, necesidad, lo mismo que interés, es un concepto psicológico. En este sentido, todo aquel que desea algo tiene una necesidad. Si se le da a la palabra este sentido, entonces veremos, si así lo intentamos, una necesidad detrás de cada costumbre, y detrás de cada regla o norma que recomiende la observancia de dicha costumbre. Algunos autores han señalado con razón que si una necesidad determinada prohíbe las relaciones sexuales prematrimoniales, esta prohibición sale al paso de la necesidad de sana templanza que los miembros de esa sociedad sienten. En una sociedad distinta, que aprueba las relaciones sexuales prematrimoniales, esta tolerancia permite a sus miembros realizar una elección

juiciosa de consorte y disminuye el riesgo de una elección fundada en pura y efímera pasión física.

Si se entiende, pues, la necesidad en sentido psicológico, la opinión de que cada costumbre corresponde a una necesidad resulta irrefutable. Sin embargo, los teóricos le dan a menudo al concepto de necesidad un sentido bien preciso, no psicológico, y suponen, por ejemplo, que las necesidades (conscientes o no) del hombre son el cumplimiento de las condiciones necesarias para su supervivencia. Ahora bien, la supervivencia individual es supervivencia biológica; sin embargo, cuando hablamos de la supervivencia de un grupo, la cosa ya no es tan sencilla, ya que es obvio que con ello podemos dar a entender su supervivencia biológica, o su supervivencia como entidad cultural, o bien su supervivencia como entidad política separada e independiente.

Parémonos a pensar un poco en la supervivencia biológica del grupo. Si fuese cierta la teoría funcionalista, en ese caso deberían inculcarse aquellas normas de conducta particularmente importantes para la supervivencia del grupo. Sin embargo, podemos observar que existen sociedades que no desaprueban prácticas perjudiciales al grupo, y que algunas atribuyen gran importancia a reglas que prohíben un comportamiento relativamente inofensivo o incluso adoptan normas desastrosas para su misma existencia.

Ward Hunt Goodenough, en su libro *Cooperation in change,* nos informa que las mujeres de Yap, en el Océano Pacífico, continúan con prácticas que han contribuido a la progresiva despoblación de su isla. Los abortos en orden a evitar llegar a ser madres en temprana edad constituyen una costumbre

generalizada, y esto conduce a la infecundidad.[5] Por otros autores sabemos de sociedades que no desaprueban el que sus madres no se preocupen de su prole. Recordemos, por ejemplo, la costumbre de los griegos de exponer a los niños, o el trato que, según *Das Kapital,* recibían los niños que trabajaban en las fábricas.

A todos les es conocida aquella opinión de que la unión de la familia es absolutamente indispensable para el bienestar de la sociedad y de que las sociedades con lazos familiares flojos pierden su poder de resistencia y tarde o temprano sucumben ante la invasión o el aniquilamiento. A la luz de esta opinión, resulta seguramente extraño que en muchas sociedades haya sobrevivido durante siglos, sin oposición moral, una institución social como la de la primogenitura. El que el hijo mayor heredase toda la fortuna de su padre, no servía ciertamente a la unión entre los miembros de la familia, sin embargo la necesidad de unión familiar tenía que ceder ante la necesidad que sentía el padre de pasar los resultados del trabajo de toda su vida a su heredero.

Si los fatales efectos de ciertas costumbres suscitaran la oposición de la sociedad, se denunciaría el alcoholismo con particular severidad; en cambio vemos que en realidad el público observa generalmente al borracho con una sonrisa tolerante. La condena del incesto es muy generalizada, y se insiste en ella con énfasis que no guarda proporción alguna con el efecto que éste puede tener en la supervivencia de un individuo o del grupo, por lo menos en aquellos

[5] WARD HUNT GOODENOUGH, *Cooperation in change: an anthropological approach to community development.* Science Editions, New York 1966, 72-74.

casos en los que el concepto de parentela se extiende hasta incluir parientes lejanos y personas a las que no consideramos parientes en el sentido, comúnmente aceptado, de la palabra.

En todas las 250 sociedades dispersas a lo largo o a lo ancho del globo sobre las que George Peter Murdock reunió información, el tabú del incesto era universalmente válido para todos los integrantes del núcleo familiar.[6] En ninguna se permitían las relaciones sexuales entre madre e hijo, padre e hija, hermano y hermana. El autor está de acuerdo con los geneticistas modernos en poner en tela de juicio que la explicación de este tabú sea el supuesto daño biológico de la endogamia. La endogamia puede ser perjudicial, pero también puede ser positivamente ventajosa. Además, ¿por qué ha de adoptar este tabú una tribu ignorante del hecho de una paternidad física?

La opinión de Murdock es sostenible en cuanto él trata de explicar el rigor del tabú y el horror ante la idea de su transgresión por la fuerza destructiva que tendrían los celos sexuales en la familia nuclear;[7] ahora bien, ¿por qué había de extenderse el tabú más allá del núcleo de la familia, o incluso más allá de todo parentesco biológico? Murdock recurre a la ayuda del psicoanálisis, a la sociología, a la antropología cultural y a la psicología behaviorista, para dar respuesta a esta cuestión. Pero no me interesa aquí la cuestión de cómo se originó

[6] GEORGE PETER MURDOCK, *Social structure*. New York 1949, c. X: «Incest taboos and their extension».

[7] Esta opinión, sin embargo, puede ser objeto de crítica, a la luz de la distinción de Merton entre función y finalidad. ¿Era finalidad del incesto, o constituía más bien su función el evitar conflictos dentro de la familia?

este tabú, sino si el énfasis puesto en las normas morales es proporcional a la importancia de éstas para la supervivencia de la sociedad. En muchos casos de prohibiciones del incesto, los esfuerzos por hallar una razón de peso que explique su rigor fracasan de plano, y en cambio es fácil encontrar elementos aclaratorios en el puro convencionalismo. Hamlet considera incestuoso el matrimonio de su madre con su tío; en otras culturas, por el contrario, casarse con la cuñada viuda constituye una obligación.

Estos ejemplos muestran que las costumbres no siempre dependen de si sirven o no para fomentar la supervivencia. Esta independencia resalta aún más claramente si pensamos en el ethos caballeresco medieval, que durante siglos mantuvo vigentes normas y costumbres absolutamente fatales para la supervivencia biológica individual o de grupos sociales.

Pensemos, por ejemplo, en el código observado en los combates entre caballeros. Se ha afirmado a veces que este código consistía en reglas que en realidad nunca se llevaban a la práctica. Esto no es cierto. Indudablemente, el código regía tan sólo para combates entre caballeros de igual rango; sin embargo, no cabe la menor duda de que era un código que realmente se observaba. Y sus efectos eran desastrosos, pues por sólo el honor, les exigía a los caballeros sacrificar la más elemental estrategia.

En 1213 tuvo lugar un combate en Muret entre Simón de Montfort, caudillo de la cruzada contra los albigenses, y Pedro II, rey de Aragón. Simón de Montfort tenía un número de fuerzas mucho más reducido y veía que le iba a ser imposible derrotar al enemigo, que acampaba en tiendas detrás de las fortificaciones. Por eso estaba ansioso de inducir al

adversario a salir a luchar a campo abierto. Pedro II no dudó en secundar su intento. No queriendo aparecer cobarde, despreció la oportunidad de combatir desde su privilegiada posición y ordenó a sus hombres que abandonaran el atrincheramiento. Pero eso no fue todo. Simón de Montfort pretendía además matar al rey mismo. Este volvió a facilitarle nuevamente la realización de su plan. Habiendo intercambiado la armadura con otro caballero, se hallaba luchando en lo grueso del combate. En esto los caballeros de Simón de Montfort se lanzaron contra el caballero de la armadura real. Al apercibirse de ello, Pedro saltó en ayuda del atacado gritando: «¡yo soy el rey!». Muerto él, los caballeros que le rodeaban se dejaron degollar antes que retirarse y abandonar el cuerpo de su rey. Simón de Montfort, que era odiado por el pueblo, obtuvo una victoria completa.[8]

El código caballeresco a que se atenía Pedro II permaneció vigente durante varios siglos más. Incluso en la batalla de Fontenoy, en 1745, los franceses se dejaban derrotar por los ingleses por pura caballerosidad.

No sólo las reglas de combate, sino todo el sistema de valores, alimentado y cultivado por ciertos estados sociales mantenedores de las tradiciones caballerescas, ha demostrado poseer una sorprendente longevidad, a pesar de haber realmente conducido su influjo a auténticos desastres. Hasta la última guerra mundial, por ejemplo, la clase alta polaca[9] se empeñó tercamente en seguir menospreciando el ejercicio por afán de lucro, no sólo del comercio, sino también

[8] Véase ZOË OLDENBOURG, *Le Bûcher de Montségur*. Paris 1950, 170 y 171.

[9] No me refiero aquí a los magnates y grandes latifundistas, sino a una clase rica pero en tono mucho menor.

de la agricultura. Precisamente poco antes de la guerra un hacendado, que tenía unas fincas en las afueras de una ciudad grande, se decidió a especializarse en el cultivo de hortalizas, pues veía que encontrarían en la ciudad un mercado a propósito. Sus vecinos, sin embargo, no tardaron en tacharlo despectivamente de negociante, y hablaban de él como si hubiese casi traicionado a su clase. Es claro que semejante actitud con respecto a la agricultura reducía considerablemente la productividad de ésta. A los terratenientes les faltaba con harta frecuencia dinero en efectivo y sus propiedades estaban cada vez más abandonadas. Considerando que Polonia era un país agrícola y que gran parte de las tierras pertenecía a la clase alta, el desprecio de ésta a la idea de lucro era forzosamente fatal no sólo para ella misma, sino para toda la nación. A pesar de ello resultó tremendamente difícil suprimir esta actitud, y sólo lo consiguieron finalmente los cambios sociales de la posguerra.

De ahí que la tesis de los funcionalistas, de que las normas morales y las costumbres sociales están al servicio de la supervivencia del individuo o del grupo, deba necesariamente restringirse en su aplicación. Y si la tesis deja de tener validez general, el sociólogo se verá ante la necesidad de demostrar su posibilidad de aplicación para cada caso particular.

Se ha observado ya que la teoría funcionalista, según la cual las normas sirven a las necesidades de una comunidad determinada, y más especialmente a las necesidades de supervivencia de ésta, se impuso particularmente entre aquellos antropólogos de la cultura que se dedicaron a investigar aquellas culturas primitivas en las que la cuestión de la supervi-

vencia tenía una importancia especial y cuya estructura social relativamente sencilla les permitía hablar de las necesidades comunes a todos los miembros. Sin embargo, lo que Robert King Merton llamó «el postulado de la unidad funcional de la moralidad» no vale para estructuras sociales más complicadas. Por otra parte, la tendencia a explicar de modo racional la existencia de cada una de las normas sociales, ha conducido, en su opinión, a una reacción exagerada contra la teoría del rezagamiento cultural.[10]

No quisiera entrar aquí en detalles sobre el funcionalismo en general. Todas las observaciones críticas de Merton son acertadas en lo que al caso del funcionalismo aplicado a las normas morales se refiere. Nos encontramos, en efecto, a menudo con la confusión entre finalidad y función, con la confusión entre efectos intencionados y efectos no intencionados de una norma, y con la tendencia a ver las cosas o sólo negras o sólo blancas. La antigua creencia de los estoicos de que el bien sólo puede producir el bien y de que el mal únicamente puede ocasionar el mal era una convicción que satisfacía necesidades morales.

Relativismo cultural en la moralidad

La orientación etnocéntrica de aquellos autores que, al describir la evolución de la moralidad, estaban convencidos de que su jerarquía de valores era la mejor, provocó una oposición conocida con el nombre de relativismo cultural. A juicio del relativismo cultural, no es posible hablar de valores de una cultura determinada desde el propio punto de vista, ya que ese punto de vista está ligado a la propia cultura y determinado por ella. Como señala Redfield,

> el relativismo cultural significa que los valores expresados en la cultura han de ser entendidos y valorados únicamente en el sentido en que los portadores de aquella cultura los entienden y los valoran.[11]

Melville J. Herskovits, principal representante del relativismo cultural, afirma que nosotros no estamos en grado de establecer comparaciones entre valores culturales distintos, puesto que cualquier intento que hagamos en este sentido supone siempre que partimos de un punto de vista etnocéntrico.[12] La necesidad de valores absolutos es también un concepto ligado a la cultura. Es imposible hacer ver con razones puramente lógicas que la monogamia es mejor que la poligamia.

Bronislaw Malinowski, en sus lecciones magistrales del curso 1934-1935, en la London school of economics, solía repetir el argumento de un trobriand que por él se había enterado de que en Europa había una gran guerra y que en una sola batalla, cerca de Verdún, el número de muertos había sido tan grande que los cadáveres hubieran podido cubrir todo el atolón en que vivían los trobriand. Decía que el trobriand, al oír aquello, le había mirado con

[10] Robert King Merton, *Social theory and social structure*. Glencoe, Ill. 1949.

[11] Robert Redfield, *o. c.*, 144.

[12] Véase David Bidney, *The concept of value in modern anthropology*, en *Anthropology today*, editado por A. L. Kroeber.

incredulidad y que, dudando de la veracidad de su información, le había dicho que era absolutamente imposible comer tanta carne. Y al explicarle Malinowski que en Europa no había caníbales, el trobriand, lleno de indignación, exclamó: «¡Qué vergüenza, matar a tanta gente para nada!» Malinowski refería esto para mostrar que, incluso desde un punto de vista etnocéntrico, no siempre está claro qué opiniones o las de quién poseen un nivel más elevado.

El relativismo cultural ha sido presentado no sólo como reacción contra el etnocentrismo, sino también como una consecuencia del funcionalismo. Al considerar los funcionalistas que todas las costumbres están al servicio de alguna necesidad razonable (recordemos aquello de Durkheim de que «chaque société a la morale qu'il lui faut»), veían también aconsejable una actitud de *laissez faire*. Esta actitud, sin embargo, tuvo que quedar restringida dentro de ciertos límites. Mientras los antropólogos de la cultura se refieran a unidades culturales pequeñas que no perjudiquen a nadie, podrán, claro está, invocar el principio de la tolerancia. Pero ¿deberían adoptar esa misma actitud en el caso de los crematorios de Hitler? [13] Difícilmente podrá uno sustraerse a la fuerza persuasiva de este razonamiento sobre un tema tan conocido.

El mismo Herskovits, que profesaba un relativismo cultural radical y que negaba la existencia de valores supraculturales, exigía que se respetase la dignidad inherente a todos los sistemas culturales y el derecho que toda persona tiene a vivir de acuerdo a sus propias tradiciones. Al hablar de este derecho

[13] R. REDFIELD, *o. c.*, 145.

y recomendar aquel respeto, Herskovits evidentemente lo hacía dando a tales conceptos un valor supracultural.

El problema de las normas morales universales

a) *La importancia del problema*

La cuestión de si existen realmente normas morales universalmente aceptadas es muy antigua. Una y otra vez va apareciendo a lo largo de los siglos y de cuando en cuando pasa a ser objeto de discusiones más o menos animadas. En la edad moderna, podemos constatar que se ha dado en dos ocasiones una intensificación del interés por este problema. Tanto autores del siglo XVIII como modernos parecen considerarlo tema de enorme trascendencia, si bien es cierto que en cada época han pensado así por razones distintas y peculiares.

En su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Locke niega la existencia de normas «prácticas» (morales) universalmente aceptadas. Se niega a admitir su origen innato, pues opina que el cerebro humano es, al nacer, una *tabula rasa.* Al ser la universalidad de las normas morales una condición necesaria de su calidad de innatas, el que niega la existencia de las primeras debe a la vez negar la existencia de las segundas. La cuestión de la universalidad de los principios morales aparece en la obra de Locke una segunda vez, pero en esta ocasión él llega a otra conclusión. La verdadera existencia de principios mo-

rales universales le sirve a él otra vez de argumento en favor del aserto de que la moral es anterior al cristianismo y a la revelación. La aceptación de ciertos credos religiosos no es ni indispensable ni suficiente para permitir a los hombres profesar y practicar determinadas leyes morales. Para demostrar este aserto, basta reparar, por ejemplo, en la alta moralidad de los chinos, los cuales saben y practican dichos principios sin necesidad de ser cristianos.

La universalidad de los principios morales, por tanto, que una vez niega porque rechaza las ideas innatas, la acepta Locke en otra ocasión y se vale de ella para demostrar que, a pesar de las diferencias de los credos religiosos, existen sentimientos comunes a todos los pueblos. Esta última idea aparece expresada en su obra *Racionalidad del cristianismo.* Cristo aparece aquí como un gran reformador y sistematizador de las leyes aceptadas como patrimonio común por los hombres mucho antes de que él viniera. Estos juicios contradictorios de Locke iban dirigidos contra concepciones religiosas tradicionales: en el primero rechazaba la creencia de que a toda alma humana le hubiese sido infundida una chispa divina; en el segundo afirmaba que la moral no era exclusiva del cristianismo, ya que también pueden hallarse entre los no cristianos los más sublimes y perfectos principios morales.

También en nuestro tiempo surge de cuando en cuando la cuestión en torno a la aceptación universal de los principios morales. El problema había perdido en buena parte su importancia para los autores de mentalidad etnocéntrica, a los cuales les preocupaba poco la universalidad, pues creían eventualmente que su propia escala de valores sería asimilada por todas

las demás sociedades. La creencia de estos autores de que sólo sus concepciones morales eran verdaderas, la hicieron tambalear aquellos pensadores que en sus reflexiones llegaron a rechazar incluso la idea de que las normas morales y los juicios de valor pudieran ser verdaderos o falsos. Esta negación de su valor lógico hizo que muchos volviesen a recurrir a la idea de la universalidad, al ver en ella un apoyo en sus propias convicciones. Sobre esto volveremos a hablar más adelante. Son varias más las causas de orden teórico y práctico que han subrayado la importancia de este problema.

En una época caracterizada por un quebrantamiento violento de las normas morales más fundamentales, muchos buscan ansiosamente poder demostrar que sus propios principios morales provienen de necesidades universal y profundamente sentidas por todos los hombres. Bertrand Russell escribía que las crueldades perpetradas por los nazis habían hecho imposible el seguir aceptando el *de gustibus non est disputandum.*[14]

Este recurrir a principios morales universalmente aceptados se vio favorecido por el hecho de tener que realizar en determinadas ocasiones tareas de índole especial, como en el caso del proceso de Nürenberg. Este proceso revivió la idea de la existencia de un derecho o ley natural: admitió, en efecto, que había convicciones morales compartidas unánimemente por todos los hombres. Esto era necesario que constase en un juicio contra criminales de guerra cuyos crímenes no había previsto la legislación internacional.

[14] BERTRAND RUSSELL, *Human society in ethics and politics.* London 1954, primera parte, c. 1.

Finalmente, el carácter universal de las normas morales y de los juicios de valor lo han puesto a veces de relieve los que se oponían a la idea de que tales juicios y normas habían sido formuladas únicamente para servir a los intereses de las clases dominantes. En todas esas ocasiones, las discusiones en torno a los principios morales universales se mezclaban a menudo con fuertes estados emocionales. La cuestión que tan frecuentemente recurre sobre qué sentido tiene la vida humana, ha de interpretarse generalmente como una cuestión sobre si finalmente triunfará o no el bien en el mundo. Esta cuestión a su vez implica que los juicios sobre el bien y el mal son comunes a todos los hombres.

Es evidente que una respuesta a la cuestión de si hay valores y principios morales universalmente reconocidos sólo puede hallarse empíricamente recurriendo a los hechos. Ya se han emprendido estudios comparativos en busca de esa respuesta. Sin embargo, las dificultades que el especialista debe afrontar son considerables, y pasará mucho tiempo antes de que este trabajo de investigación produzca resultados satisfactorios. El que quiera hallar una respuesta, deberá ponerse bien en claro cuál es exactamente el significado que él atribuye a la palabra «universal», así como a la palabra «aceptado».[15] La palabra «universal» debe tener límites de espacio y tiempo, ya que es imposible tener en cuenta las concepciones de todos los hombres y de todos los pueblos que han vivido sobre la tierra. Es obvio, claro está, que no hemos de intentar reconstruir una imagen perfectamente detallada del pasado, especialmente si

[15] Para un detallado análisis de estos dos conceptos, véase ARNE NAES, *Objectivity of norms: two directions of precization.* Oslo 1948 (ciclostilada), 23-47.

pensamos que tan sólo nos ha sido transmitida por escrito una parte insignificante de nuestra herencia cultural.

En consecuencia, hemos de concentrar nuestra atención en los tiempos modernos. ¿Deberíamos imponer a nuestra época límites restrictivos de espacio? Supongamos que ya lo hemos hecho y que hemos decidido examinar únicamente nuestra propia sociedad. En este caso, cabría preguntar si la universalidad requiere absoluta unanimidad o si simplemente exige el consentimiento de la mayoría. Locke excluía a los niños y a los idiotas; sólo tenían derecho a hacer valer su opinión sobre este asunto los capacitados para entender de normas y de valores.

Y ahora digamos algo sobre la palabra «aceptado». Ya hace mucho tiempo que Locke se percató de que una cosa es aceptar el enunciado de que la tierra se mueve alrededor del sol y otra muy distinta aceptar principios de comportamiento. Con el fin de demostrar que no existen normas de comportamiento universalmente aceptadas, Locke insistía en que la palabra «aceptadas» debería significar no sólo la convicción de que una norma determinada era correcta, sino también de que era observada en la práctica. En razón de este requisito, le era fácil convencer al lector de la no existencia de principios universalmente aceptados. En nuestras consideraciones presumiremos por de pronto que únicamente acepta normas el que condena su violación.

b) *Intentos de una solución a priori*

Los interesados en la cuestión han prestado poca atención por el momento a estos puntos preliminares

de importancia capital para el logro de una solución empírica. Pudieron, desde luego, pasarlos por alto, ya que abordaban el problema mencionado de forma puramente abstracta. Una de sus afirmaciones apriorísticas manifestaba que la indiscutible evidencia de ciertas normas y valores es de dominio común. Otra argumentaba que las normas morales son compartidas por todos, ya que éstas satisfacen necesidades fundamentales comunes a todos los hombres. Examinemos estas dos proposiciones.

1. Al afirmar la indiscutible evidencia de ciertas normas y valores, esa evidencia puede ser de doble naturaleza:

a. Puede deberse a falta de precisión en la formulación. En ese caso, de lo que sin duda se trata es de una pseudo-evidencia.

b. Puede ser genuina evidencia, que no tiene nada que ver con el carácter moral de la proposición.[16]

(Ad a) Consideremos primero la pseudo-evidencia. Un conocido principio dice que a cada uno deberían dársele las condiciones a propósito para desarrollar todas sus aptitudes. La aceptación general de esta frase cesará en cuanto preguntemos si realmente nos referimos a todas las aptitudes. ¿Hemos de promover, por ejemplo, la habilidad para explotar y humillar a los demás? Al momento queda claro que nos referíamos tácitamente a «todas sus aptitudes buenas». Sin embargo, esta restricción requeriría otra vez un consentimiento general sobre qué aptitudes son buenas.

[16] Véase A. NAESS, *o. c.*

«Debemos tratar de lograr la felicidad de todos», es otra de las frases altamente convincentes y de amplio eco popular. Dupréel ha señalado que a la palabra «felicidad» se le añade con frecuencia, tácita e inconscientemente, el adjetivo de «verdadera».[17] Pero resulta que, al hablar de felicidad verdadera, cada uno le aplica a este concepto su propia concepción de felicidad y sus propias ideas personales de bondad. Basta que pensemos en las artificiosidades inventadas por John Stuart Mill en su obra *Utilitarianism,* al tratar de demostrar que la virtud forma «parte» de la felicidad. Sin duda que otro tanto le ocurrirá al que intente dar un contenido sustancial a la idea de la felicidad: acabará anulando la evidencia y al mismo tiempo la aceptación universal de este aserto general.

«Neminem laedere», aparece en muchos textos de moral. Sin embargo, ¿qué entendemos por *laedere?* Locke, por ejemplo, abogaba por la afabilidad en la educación de los niños de las clases privilegiadas, a los cuales principalmente iba dirigida su obra *Some thoughts concerning education (Pensamientos sobre la educación).* Al mismo tiempo, proponía que a los niños de padres pobres se los recogiese en albergues, donde deberían trabajar y ser alimentados a pan y agua y una pequeña cantidad de sustancia de avena calentada en la estufa que servía para dar un poco de calor a la habitación en el invierno. Según Locke, este tratamiento no era en modo alguno malo; sostenía, por el contrario, que era muy beneficioso para los niños. Pongo este ejemplo aquí, porque la ley que prohíbe dar malos tratos a los

[17] E. DUPRÉEL, *o. c.*, v. 1.

niños indefensos suele citarse a menudo como una de aquellas normas obvias y de general aceptación.

(Ad b) Por de pronto, me gustaría poner de relieve dos variedades de genuina e inmediata evidencia. La primera es la que se halla dada en el carácter tautológico de la proposición. La otra, aunque no tautológica, es asimismo una evidencia de carácter no moral.

El elemento de la tautología ha sido siempre en la ética de gran importancia, y si bien muchos autores ya lo advirtieron, todavía merece, sin embargo, algunas observaciones adicionales.

En su obra, *Principia ethica,* G. E. Moore considera que todas las proposiciones con el predicado «bueno» («buena», «bien») son en sí evidentes, aunque sintéticas. Sin embargo, si miramos más de cerca las definiciones que aparecen en las investigaciones de ética, podemos fácilmente advertir multitud de juicios de valor que deberían ser tomados como analíticos. ¿Cómo procedemos, por ejemplo, al dar una definición del egoísmo? Generalmente rechazamos la idea de que es egoísta el que busca su propio bien, pues no encontramos nada malo en que una persona vaya a un concierto o corra a un dentista a que le libre de su dolor de muelas, a pesar de que en ambos casos lo único que busca es su propio bien. Llamamos egoísta a una persona que busca sus intereses a costa de los intereses de los demás. Restringimos, pues, el significado de la palabra «egoísmo» de tal forma que lo hacemos caer dentro de la idea de que el egoísmo es malo. Al hacer esto, ¿qué otra cosa es nuestra condena del egoísmo sino una tautología? Otro tanto ocurre cuando definimos el sentido de la palabra «veracidad»; estrechamos el alcance de

su significado hasta hacerle incluir únicamente valores positivos. No cualquier afirmación, aunque vaya de acuerdo con la realidad, es una manifestación de veracidad, sino sólo aquella que además de ir de acuerdo con la necesidad nos cuesta algo. Por eso, decir que la veracidad es buena no es otra cosa sino la simple expresión del contenido emocional de la palabra.

Algunos autores proponen como indiscutiblemente universal y de aceptación general el principio que invita a la solidaridad con el propio grupo social. Este principio parece implicar dos significados posibles: o bien es en sí evidente y por tanto tautológico, o bien no es en sí evidente y entonces pierde su fuerza convincente. ¿Qué puede, en realidad, significar «mi grupo» o «el grupo de uno»? Si «mi grupo» es un grupo al que yo me he asociado por libre voluntad, entonces es que he sentido solidaridad con sus ideas o actividades. En este caso, el principio de solidaridad resulta tautológico. Si, en cambio, «mi grupo» significa, por ejemplo, «el grupo en que nací», al igual que la casta de un hindú se ve determinada por su nacimiento, entonces nuestro principio deja de ser tautológico y, por lo menos para un europeo, ni siquiera es obligatorio.

Además de los numerosos principios y juicios de valor tautológicos aportados por los diferentes autores como en sí evidentes, vale la pena mencionar aquí uno que ha sido citado como juicio de valor supuestamente sintético y a pesar de ello en sí evidente. El ejemplo puede hallarse en un artículo de Paul Weiss que lleva por título *The universal ethical standard.* Dice así:

> Siempre está mal, absolutamente mal, matar a un amigo a propio intento y sin ningún motivo.

El autor añade que este aserto desempeña en la ética el mismo papel que el siguiente en la ontología:

> Es absurdo afirmar que un día yo me encontré conmigo mismo en algún sitio.[18]

Dejando de lado el hecho de que, a mi juicio, apenas si se puede uno imaginar que alguien emprenda una acción «sin pensar y sin que a ello le mueva algún motivo», me parece que no podemos negar el carácter tautológico de la frase antes citada. «¿Qué clase de amigo es ese a quien se mata a propio intento y sin ningún motivo?», preguntará el lector sin prejuicios, sintiendo la presencia de cierta contradicción interna en este aserto. Un amigo, en efecto, es alguien a quien por definición debe quererse bien.

Ya hemos mencionado otra clase de evidencia en sí que, al igual que la evidencia en sí de la tautología, tampoco es de índole moral. Proviene de otras fuentes. Supongamos que en un parvulario se hace un juego con los niños. Durante el juego, los más pequeños de ellos, hasta la edad de cuatro años, van a recibir juguetes especiales. La hija de la maestra es mayor, ya ha pasado el límite de edad y, por este motivo, no puede recibir juguetes extra. Sin embargo, en razón del puesto que ocupa su madre, se le hace una excepción. He aquí un ejemplo que ilustra la violación del principio que dice que si una variable tiene un alcance determinado, debe siempre asumir el mismo valor. Cada «x» y sólo «x» recibe un juguete. La «x» indica al niño de cuatro años para abajo. La hija de la maestra se halla fuera de este límite específico, y por tanto no debería dársele juguete.

[18] PAUL WEISS, *The universal ethical standard:* Ethics 61 (1945) 41.

En su obra sobre la justicia, Charles Perelman da al principio de la justicia la forma de un silogismo del tipo «Barbara».[19] Dicho silogismo dice así: todas las A deben de ser B. M es A, luego M debe ser B. La evidencia de este principio es análoga a la del principio *dictum de omni et nullo,* y no representa evidencia alguna de tipo moral.

Un principio semejante de consecuencia lógica implica el conocido principio de necesidad y honradez expresado en aquel proverbio que aconseja a la sartén a no llamar negra a la caldera, con el que se recomienda el saberse valorar debidamente, reconociendo sus propios fallos y defectos. Ahora bien, ¿qué se admite tácitamente con esto? Que acciones iguales son merecedoras de idéntica vituperación. Y nuevamente nos encontramos con que, si damos a este principio por evidente en sí, no parece deba tratarse de una evidencia específicamente moral.

c) *Intentos de una solución empírica del problema*

Ya hemos examinado el intento de dar una respuesta positiva a la cuestión de si existen principios morales universales, en que se recurría a la opinión de que las normas morales junto con otras normas de carácter social sirven a satisfacer por lo menos

[19] CHARLES PERELMAN, *De la justice.* Bruxelles 1945.

las necesidades fundamentales, las necesidades comunes a todos los hombres. Dicha opinión la profesan aquellos antropólogos culturales que tienen una concepción utilitarista de la cultura.

Según la interpretación que se le dé a la palabra «necesidad», como ya traté de mostrar en páginas anteriores, esta afirmación de los antropólogos de la cultura puede ser o bien un axioma carente de valor e imposible de refutar, o bien un aserto falso.

Alfred Louis Kroeber, en su artículo *The morals of uncivilized people,* pone de relieve las semejanzas que se dan en las convicciones morales de los hombres, alegando que

> el elemento moral es fundamentalmente instintivo... Al ser dicho elemento inherente a la mente humana, es psicológicamente inexplicable.

El autor califica de instintivos: la repugnancia al homicidio, el apropiarse de lo ajeno, la falsedad y mentira, la falta de hospitalidad y el incesto; de este último dice que es aborrecido tanto por los filósofos como por los salvajes más rudos.[20]

En su estudio que lleva por título *The common denominator of cultures,* G. P. Murdock somete a examen las diferencias y las similitudes de las culturas.[21] Según él, a las primeras se les ha prestado más atención, quizá porque resaltan más a primera vista. Sin embargo, aunque no consistan en detalles sino en categorías, las semejanzas que aparecen en

[20] ALFRED LOUIS KROEBER, *The morals of uncivilezed people:* American Anthropologist 12 (1910) 437-447.

[21] G. P. MURDOCK, *The common denominator of cultures,* en *The Science of Man in the World Crisis,* ed. por Ralph Linton. New York 1945.

todas las culturas son de gran alcance y van cargadas de muchas consecuencias.

> Las cosas en común constatables en las diversas culturas forman un sistema homogéneo de clasificación de elementos sueltos idénticos.

Y así, en todas las culturas se dan, por ejemplo, instrucciones sobre el aseo, división del trabajo, tabús sobre alimentos, fórmulas de saludo, modos de manifestar el duelo, etc. Los hombres parecen todos esencialmente semejantes, atendiendo al conjunto de sus cualidades psicológicas fundamentales. Ahora bien, atribuir la conducta humana a determinados impulsos fundamentales, equivale a simplificar excesivamente los complejos fenómenos psicológicos.

No sólo los impulsos originarios, sino también los adquiridos son de gran importancia. La educación, por ejemplo, no descansa en un impulso primario. Hemos de recurrir a los principios fundamentales del aprendizaje para saber interpretar las estructuras universales de la cultura y tomar en cuenta la existencia de estímulos comunes, tales como los de la noche y el día, la oscuridad, la lluvia, el estornudo, la respiración, el nacimiento, la enfermedad y la muerte. En toda situación de aprendizaje, el número de respuestas posibles es limitado. La familia nuclear es siempre una unidad económica encargada de criar hijos, de introducirlos en la sociedad y de procurarles temprana educación. El común denominador de las culturas ha de buscarse en los factores que están en la base de la adquisición de todo comportamiento habitual, y entre éstos, el más importante es el de la recompensa.

Las observaciones de Kroeber no llegan a persuadir. Dejo a un lado el uso que hace del concepto

del instinto, que de manera tan convincente criticó L. L. Bernard,[22] ya que podría sustituirse por otro menos expuesto a controversias. Lo que importa más es el hecho de que ni la repugnancia a apropiarse del bien ajeno, ni la repugnancia a cometer homicidio, parecen ser universales. En cuanto a la teoría de Murdock, es indiscutible el hecho de la existencia de categorías comunes debidas al conjunto de cualidades psicológicas comunes, así como a estímulos también comunes; sin embargo, no es este tipo de similitud la que buscan los autores de ética ni los antropólogos de la cultura.

En su estudio *Objectivity of norms,* arriba citado, Arne Naess enumera factores que pueden conducir a una supravaloración de las semejanzas y factores que pueden llevar a una infravaloración de las mismas. Complementando algunas de sus ideas con otras mías propias, a los factores conducentes a una supravaloración añadiría yo los siguientes: 1) el carácter tautológico de las normas y su formulación vaga y general; 2) la actitud egocéntrica y etnocéntrica de los investigadores, que atribuyen a otros sus propias reacciones y acomodan otros conceptos a su propio repertorio conceptual; 3) la tendencia de las personas contactadas a contestar a las preguntas a gusto del que las hace.

Como factores conducentes a una infravaloración de las similitudes señalaría: 1) la tendencia a ver una diferencia de concepciones morales en la diferencia de costumbres, si bien es cierto que unas costumbres diferentes pueden perfectamente corresponder a una identidad de actitudes morales; y así, diferentes

[22] L. L. BERNARD, *Instinct: a study in social psychology*. London - New York 1924.

formas de expresar el duelo se ven asociadas a la creencia común de que ha de manifestarse el sentimiento por la muerte de los familiares; 2) el no tomar suficientemente en cuenta que las diferencias pueden darse en la estrategia y modos empleados para alcanzar ciertos fines, más que en los fines mismos; 3) el no reparar debidamente en la posibilidad de que la diferencia puede deberse a creencias diferentes; que, al ir a la búsqueda de valores morales universalmente aceptados, busquemos las diferencias, sin percatarnos de que en realidad poseemos la misma base común.

Como conclusión, quisiera citar el prudente consejo de Naess de evitar generalidades, pues la probabilidad de encontrar normas universalemnte aceptadas es mucho mayor para el caso de prohibiciones u órdenes definidas que para las vagas y generales. Probablemente pueda lograrse un acuerdo universal en el caso del mandato «No matarás a tu padre». La probabilidad de tal acuerdo será menor, en cambio, si se hace una investigación en torno al mandato general del «¡No matar!», en las diferentes culturas.

d) *Universalidad de los principios morales comparada con la universalidad de otros principios y de otros enunciados*

La carga emocional que acompaña al debate del problema sobre la universalidad de ciertos principios morales es, como sabemos, mucho más fuerte que la que acompaña a la cuestión en torno a las normas estéticas universales. Para muchos, los primeros son universales; en cambio entre las normas estéticas ad-

miten gran variedad. Consideremos qué factores son los que conducen a una diferencia tal de actitudes.

El hecho de que no existan gustos universales, incluso dentro de un mismo grupo social, parece ser bien manifiesto. Paul apaga la radio apenas oye unas notas de música clásica. Al oír que la radio del vecino tiene en antena su canción preferida, John enciende su aparato de radio y se disgusta mucho de no haber podido escuchar los primeros compases de la emisión. Los muebles que usted tiene pueden ser asimismo objeto de desaprobación libremente expresada de sus amigos o amigas, si bien usted sabe perfectamente que pertenecen a su misma categoría social. En los vestidos de las mujeres puede igualmente observarse la más variada gama de colores, y cada una cree llevar la razón en su elección.

La falta de unanimidad de opinión en asunto de belleza está motivada no sólo por una divergencia manifiesta de gustos, sino también por el hecho de que no nos interesamos de manera especial en tener normas estéticas y valores comúnmente compartidos por todos. Sin embargo, las personas dotadas de un sentido sutil de la belleza temen el aburrimiento que podría ocasionar el que la cultura europea se universalizase ayudada por los modernos medios de transporte y de comunicación. Los viajes perderían gran parte de su atractivo, si en cada país o región encontrásemos los mismos motivos artísticos o musicales. En cambio, el turista que hace un viaje en busca de sensaciones nuevas e inesperadas en el mundo de los colores y de la música, prefiere ver que en el país exótico que visita se observa perfectamente el principio del «no matar», especialmente en su versión de «no matar turistas».

Dentro de la misma cultura se ha invocado a menudo la variedad de gustos para demostrar cada cual su propia superioridad. En las sociedades clasistas se ha empleado esta diferencia para proteger a los miembros de una clase contra la transgresión de las barreras sociales. Como todo el mundo sabe, las clases inferiores imitan las modas de las superiores, las cuales a su vez conservan su situación privilegiada mediante nuevas modas.

De la variedad de gustos se sirve ventajosamente el comercio. Los europeos sacaron buen partido de ella en la época colonial, cambiando, por ejemplo, baratijas por marfil. Incluso hoy día se venden, en colonias, fruslerías o cosas pasadas de moda.

Podrían citarse muchos ejemplos más para demostrar que la variedad de gustos puede ser de gran utilidad en la vida práctica. Sería mucho más difícil hallar ejemplos similares en la esfera de la moralidad. Parece ser mucho más marcado el interés porque todos compartan las mismas convicciones morales. Resulta difícil imaginarse que puede darse una convivencia y cooperación pacífica entre grupos diversos o dentro de un mismo grupo, si tan sólo uno de sus miembros se empeña en no aceptar las obligaciones compartidas por los demás.

Hasta cierto punto, alguna clase de universalidad es condición necesaria para la fuerza obligatoria de los principios morales. Hobbes era consciente de este hecho, al añadir a las leyes encaminadas a una cooperación pacífica de los ciudadanos la restricción de que son obligatorias únicamente si los demás también las obedecen. La norma del «no matar» pierde, por ejemplo, su obligatoriedad en el momento en que nos asalta alguien que quiere estrangularnos.

Ya se ha dicho que nuestra búsqueda de universalidad de los principios éticos solía estar ligada con la necesidad de hallar para ellos algún fundamento, dado que la validez lógica de dichos principios no era lo suficiente fiable. También aquí vemos las grandes diferencias entre la belleza y el bien moral. La esfera de la belleza es ampliamente del dominio del arte. En arte hay especialistas que pueden decidir en casos dudosos. En este campo no se requiere ningún plebiscito. Los especialistas exponen su opinión en torno a un monumento y pueden decidir si ha de ser erigido en su ciudad y en qué parte de ella. Nosotros mismos también podemos adquirir cierto conocimiento histórico y cierta pericia que nos capaciten para saber juzgar mejor de arte y establecer comparaciones entre valores estéticos. Un juicio emitido por un especialista de arte o de música tiene más validez que la opinión de un laico en la materia. En asuntos morales esto es ya mucho más difícil. La conciencia es común a todos los hombres. Si se señala a un filósofo como especialista en asuntos morales, al momento surge la duda sobre quién tiene la autoridad en tales materias, si una persona de conducta irreprochable y que nunca se ha molestado en ponerse a reflexionar sobre esta clase de temas, o una persona que por oficio da pautas de comportamiento, pero que no practica lo que predica. En asuntos morales, la misma elección del juez constituye ya un caso de decisión moral; en cambio, la elección de una autoridad en el campo del arte no es un asunto de estética.

Examinemos ahora nuestro punto final, a saber, la cuestión de por qué no se presenta el problema de la universalidad en las aserciones de carácter descriptivo en la misma forma en que lo encontramos en la esfera de los principios morales.

Aunque podamos empeñarnos en tratar como invariables las observaciones que sirven de base a las ciencias experimentales, concediendo que pueden haber cambiado las personas que las realizaron, sin embargo nadie hará depender el valor lógico de las afirmaciones empíricas de su universalidad o de un plebiscito. Cuando decimos: «Notre Dame de París tiene dos torres», suponemos que esta observación debe ser aceptada por todo el que entiende las palabras empleadas y que ha visto la catedral. La afirmación: «Notre Dame es la iglesia más bonita de Francia», ya es otra cuestión. En la *Fábula de las abejas,* Bernard Mandeville sostenía que nada probaría mejor la incorrección de sus concepciones que el que fuesen aceptadas por la mayoría de los hombres. Esta misma idea repetía después de él Voltaire. En ella se expresa la convicción de que la universalidad de las ideas de uno no es la confirmación de las mismas. ¿Quién va a demostrar con el resultado de una encuesta que la tierra se mueve alrededor del sol?

El teórico toma a menudo la universalidad como evidencia de que los valores son objetivos en el sentido de que constituyen una cualidad del objeto evaluado. Si cada hombre juzga una acción de la misma manera, independiente de su tradición y de su educación, ello se debe a que en esa acción se da el bien y el mal y no es mera proyección de emociones caprichosas. Alf Ross ha mostrado que una objetividad así concebida, por lo menos en cuanto aplicada a juicios de percepción, no tiene por qué ir necesariamente acompañada de la universalidad. Dos clases de vino pueden diferenciarse objetivamen-

te entre sí, aunque no pueda declararse universalmente su diferencia, desde el momento en que sólo están en grado de descubrirla los catavinos, es decir, personas, en cierto sentido, excepcionales. La opinión se ve confirmada por el hecho de que los componentes químicos de una clase de vino difieren de los hallados en la otra. En un caso así nosotros seguimos su opinión aunque vaya contra la de la mayoría. Igualmente si la mayoría fuese daltoniana, deberíamos, sin embargo, atenernos a la dependencia objetiva de la diferencia cualitativa entre las percepciones del rojo y del verde, y eso en razón de las diferencias de las longitudes de las ondas, las cuales han de considerarse como las verdaderas causantes de los estímulos.[23] Sólo un camino conduce de la universalidad a la objetividad, y éste se da cuando identificamos la una con la otra, tomando los valores subjetivos como expresión de caprichos personales.

Contra aquellos que parecen invalidar la existencia de valores, demostrando que hay menos opiniones universales en la esfera de las valoraciones que en el ámbito de las percepciones, C. I. Lewis, en defensa de los juicios de valor, sostiene que esta diferencia es sólo aparente y que se debe al hecho de que las diferencias en la percepción generalmente se manifiestan sólo accidentalmente, como, por ejemplo, cuando nos enteramos por casualidad de que nuestro amigo es daltoniano. Además, las diferencias en los juicios de valor son, en su opinión, más sorprendentes porque se reflejan en mayor grado en la acción.[24]

[23] ALF ROSS, *On the logical nature of propositions of value:* Theoria 11 (1954).

[24] C. I. LEWIS, *An analysis of Knowledge and valuation.* La Salle 1946, 414.

No parece ser correcta ninguna de estas observaciones. A menudo nos vemos ante diferencias en las percepciones sensoriales, que no precisan en absoluto que las ilustremos con ejemplos como el arriba citado de los daltonianos. Uno ve un par de estrellas gemelas en el firmamento precisamente en el mismo sitio en que otro sólo ve una estrella. Uno experimenta frío al entrar en una habitación, y otro, en cambio, siente calor. Al entrar en una casa, igualmente, uno alarma a todos diciendo que hay escape de gas, otro, por el contrario, no huele nada.

No es en el número de opiniones divergentes donde vemos la diferencia entre percepciones y valoraciones. El número, permítanme decirlo de paso, difícilmente puede ser objeto de comparación. Por lo que se refiere a las percepciones, tenemos a nuestra disposición una variedad de métodos con los que podemos obtener unanimidad de opiniones. Ninguno de tales métodos puede aplicarse a los valores. Si vemos un par de estrellas gemelas, podemos convencer a nuestro interlocutor, que sólo ve una, haciéndole escudriñar los cielos a través de un telescopio o de unos prismáticos. Diferencias de opinión respecto al calor o al frío de una habitación pueden asimismo eliminarse examinando un termómetro. El único punto de controversia que quedará será la cuestión de si a uno le gusta o no vivir en una casa fría o caliente. Estas dos actitudes pueden expresarse en dos frases de carácter subjetivo, que no pueden ser contradictorias, puesto que cada una se está refiriendo a algo distinto.

En la esfera de los juicios de valor, como sabemos, cuando se suprimen las diferencias de opiniones, el único medio para conseguir que nuestro opositor

concuerde con nosotros es su reeducación emocional. Si, a pesar de todas las posibles diferencias en el fondo cultural, no hay razón para dudar de una universalidad potencial de las percepciones, la universalidad de los juicios de valor parece, en cambio, ir íntimamente unida a la nivelación o exclusión de diferencias en ellos. Contra la observación de Lewis de que una diferencia en los juicios de valor es más chocante porque se refleja a través de la acción, he de señalar que las diferencias de percepción no son menos influyentes en nuestras actividades que las diferencias de nuestros juicios de valor.

Al comparar juicios de valor morales con asertos de tipo descriptivo refiriéndome a su universalidad, he tratado de mostrar que ésta no es ni una característica distintiva de la verdad de nuestros juicios de valor, ni de la objetividad del valor como cualidad propia de las cosas. Sin embargo, no hay duda de que una universalidad empíricamente demostrada podría tener un significado emocional grande. Podría robustecer nuestra convicción de que los valores morales expresan, en verdad, las necesidades más esenciales del hombre y de que todo el género humano puede alcanzar un entendimiento y acuerdo sin perder por ello los rasgos específicos de las diversas culturas. De ahí que valgan la pena y que deban proseguirse los estudios comparativos a este fin. Eso sí, se debería animar a los investigadores a proceder sin demora, ya que los métodos modernos de transporte y comunicación podrían establecer bien pronto una universalización de las convicciones a través de procedimientos y principios uniformes de educación. Esta situación nos haría imposible resolver nuestro problema de la universalidad de las convicciones morales,

definida como universalidad a pesar de las diferencias culturales.

La antropología cultural, al decir irónico de algunos especialistas, está adquiriendo gradualmente los típicos rasgos de una entropología, puesto que el principio de la entropía está hoy encontrando cada vez más aplicación en el ámbito de la cultura.[25]

Los problemas sociológicos generales referentes a las normas morales no quedan, claro está, exhaustivamente tratados con el debate entablado en torno a su origen y a su función. Sería interesante observar: cómo adquieren fuerza ciertas normas en una determinada sociedad; qué significa aceptar una norma y darle un sentido íntimo y profundo; qué sanciones prevalecen en un grupo dado en caso de transgresión; y cómo pueden llegar a ser institucionalizadas ciertas sanciones, constituyendo lo que Lasswell y Kaplan llaman contracostumbres (countermores).[26]

[25] Véase C. LÉVY-STRAUSS, *Tristes tropiques*. Paris 1945.

[26] «'Contracostumbres' son rasgos culturales entendidos por el grupo como desviaciones de las costumbres reinantes, con las que, desde luego, hay que contar.» El soborno sería aquí un ejemplo; «su condena es casi universal, y, sin embargo, se cuenta con él y se da por supuesto que ciertos empleados sucumban a su tentación. De ahí que un buen número de 'contracostumbres' sean tenidas por 'normales' (tanto en sentido estadístico como normativo)». (H. D. LASSWELL y A. KAPLAN, *Power and society*. New Haven 1950, 49 y 50).

4

El ethos de la nobleza y el ethos burgués

El guerrero homérico

En la segunda parte de mis consideraciones he ofrecido una relación muy somera de los factores que influyen en la moralidad. En la parte final de este libro me gustaría ocuparme un poco más detenidamente del ethos de la nobleza y del ethos de la clase media, es decir, de dos diferentes enfoques en los juicios de valor atribuidos a diferentes categorías de clase social.

Para esbozar la imagen del ethos de la nobleza, hemos de comenzar con la antigua Grecia. Son numerosas las fuentes con ayuda de las cuales sería posible reconstruir aquel particular modo de vida, pero voy a limitarme a Homero y a la descripción que Aristóteles hace del hombre de grandeza de ánimo.

Los héroes de Homero se distinguen ante todo por su noble linaje. La mayoría de ellos descienden

de dioses. El nacimiento, la fortuna y el poder deciden la posición de un hombre en la jerarquía social. Para ser *agathos,* es preciso poseer un alto rango. La valoración positiva de la palabra *agathos* puede incluso atribuirse a personas cuya conducta se desaprueba, como en el caso de Agamenón cuando le robó a Aquiles la esclava.[1]

Los héroes de Homero son fuertes y estéticamente bellos. Hago hincapié en esto último, porque a los hombres que encarnen un ideal de personalidad en el ethos de la clase media no se les exigirá este requisito de la belleza. Bastará que produzcan la sensación de *respetables;* la belleza, en cambio, será un atributo femenino. El comportamiento de Paris en su lucha con Menelao sería juzgado diversamente si su belleza física no fuese tan desarmante.

Los guerreros de Homero se distinguen por su refinado lenguaje, que inmediatamente los delata como *agathoi.* El rey de los feacios, al oír el discurso de Ulises, se apercibió al momento de que tenía en su presencia a un huésped distinguido. El lenguaje, desde aquellos tiempos, ha venido constituyendo siempre un criterio de clase.

El mundo de Homero es un mundo de abundancia. A nadie le agobian las preocupaciones económicas. La guerra es el medio principal para llegar a la riqueza. Menelao gobierna un vasto estado; sin embargo, su riqueza se la han proporcionado los barcos. Cuando Ulises, a su regreso a Itaca, se encuentra con que los pretendientes de Penélope le han vaciado las arcas, decide volver a llenarlas con el botín que

1 A. W. H. ADKINS, *Merit and responsability: a study of greek values.* Oxford 1960, 38.

conseguirá en una nueva expedición guerrera. El hecho de que los pretendientes de Penélope pudieran vivir a expensas de Ulises durante veinte años, en un ambiente de perpetuo festín, es una prueba de que las riquezas acumuladas en aquellas arcas eran realmente cuantiosas. La nobleza homérica desprecia el comercio como ocupación vil.

Thorstein Veblen, en la descripción que hace de la clase ociosa, cita cuatro ocupaciones que no degradan a un hombre de esa clase: gobernar, hacer la guerra, tomar parte en ceremonias religiosas y practicar los deportes. Los héroes de Homero confirman esta observación. Reinan, luchan, honran a los dioses con sacrificios y son campeones en las competiciones deportivas. Manejar con destreza el disco o el arco es señal de superioridad de clase, pues para adquirir estas técnicas es preciso disponer de ocio. Cuando Ulises, sin haber sido aún identificado, contempla los juegos de la corte de los feacios, el hijo del rey, para probar la condición social del huésped de su padre, lo incita a participar en la competición deportiva. Al responderle Ulises que, tratando en vano de regresar a casa, está demasiado enfermo de corazón como para pensar en juegos, uno de los competidores hasta el insulta, diciéndole que probablemente no es más que un simple marino perteneciente a la tripulación de algún barco mercante. Entonces Ulises coge el disco más grande de todos, y sin dificultad lo arroja más allá de las marcas conseguidas en los demás lanzamientos. Su condición social queda bien demostrada con este logro.

A los guerreros de Homero les preocupa constantemente distinguirse. Cada libro de la *Ilíada* constituye una descripción de hechos que demuestran la

excelencia *(aristeia)* de alguien; excelencia que ha de ser debidamente apreciada por otros. A los guerreros les fascina lo que F. Znaniecki denominaba «el reflejo del yo», es decir, la opinión (time) de que gozan los de su misma clase. Aquiles escoge una vida corta pero gloriosa. Héctor espera conseguir fama en su hijo. Al verse decepcionado por Atenas y por los hados, decide no morir sin gloria y realizar hazañas dignas de ser proclamadas a lo largo de los siglos.[2] Se trata aquí de valores que Adkins denominaba valores competitivos, en contraposición a los valores cooperativos requeridos en las mujeres. Cualquier evidencia de haber sido uno subestimado y juzgado por debajo de su verdadero valor representa una ofensa y constituye motivo de venganza. Nada es más degradante que verse ridiculizado. Ayax, cegado por un acceso de cólera, pierde su honor al atacar un rebaño de ovejas, que él toma por un destacamento de atridas, y se siente obligado a suicidarse. El historiador francés Hippolyte Taine, admirador de la aristocracia, escribía:

> En las clases media y baja, el principal móvil de sus acciones es el provecho personal. En la aristocracia, en cambio, es el orgullo. Ahora bien, de los sentimientos profundos del hombre, ninguno más apto que el del orgullo para ser transformado en honradez, patriotismo y conciencia, pues un hombre poseído del sentido del orgullo se percata de la necesidad de la estima y consideración de sí mismo y de su dignidad personal, y, para conseguirla, se ve impulsado a merecerla.[3]

El orgullo de los héroes de Homero, sin embargo, no debía exceder ciertos límites, ya que podía herir el orgullo de los dioses, que en este aspecto eran, por cierto, menos vulnerables que los humanos.

De las razones que podían conducir a hacer la guerra, dos eran las más importantes: la venganza y la obtención de botín y esclavos. Los vencedores mataban a todos los hombres del campo contrario; la esclavitud era el destino de las mujeres y de los niños. O. R. Sandstrom halla que en Homero rigen las siguientes normas de comportamiento en caso de guerra: perdonar al suplicante, respetar al heraldo, observar la tregua, permitir el sepelio de los caídos y abstenerse de alardear ante los vencidos. Estas normas se debían probablemente a la utilidad mutua y en parte también a la compasión. «Perdonar al suplicante» podía asimismo atribuirse a la probabilidad de conseguir ulteriores beneficios: era de más provecho obtener dinero del rescate que matar.

La costumbre de decidir una contienda con un duelo ha llegado prácticamente hasta nuestros días; se ha dicho que en 1938 Japón le propuso a China resolver el conflicto entre ambos mediante un único combate. En la *Ilíada,* a veces comienzan los contrarios alabándose el uno al otro, exaltando el noble linaje del contrincante y dando pruebas de respeto mutuo. Tal es el caso de Diomedes contra Glauco o de Héctor contra Ayax. La glorificación del adversario puede ser expresión de solidaridad obligatoria entre iguales, a pesar del conflicto, pero también puede mostrar el deseo de realzar la propia gloria de futuro vencedor.[4] A veces los contrarios empiezan insultándose y despreciándose el uno al otro.

[2] O. R. SANDSTROM, *A study of ethical principles and practices of homeric warfare.* Philadelphia 1924, 67.

[3] Citado según JOHAN HUIZINGA, *Men and ideas.* New York 1959, 205.

[4] O. R. SANDSTROM, *o. c.*

El guerrero podía hacer su situación más peligrosa con el fin de demostrar su valor. Por eso Diomedes se baja del carro de combate y lucha a pie. Herir al adversario por detrás era admisible, pero sólo eran honrosas las heridas recibidas de frente. Se encontraba justificado igualmente quitarle la armadura al enemigo vencido; el respeto ante el anciano detiene, en cambio, a Aquiles de quitársela al padre de Andrómaca. Los arqueros no gozaban de estima. Lo cual tal vez se debía al hecho de que el arco era arma de personas de más baja categoría, arma que podía emplearse desde una distancia más segura y que sólo podía herir a los guerreros que no llevaban armadura. Estaban severamente prohibidas las flechas envenenadas. En el deporte no se podía competir con personas de capacidades desiguales; especialmente no había que competir con un anfitrión al cual se le debía gratitud por su hospitalidad, como en el caso de Ulises en la corte de los feacios.

Las cualidades esperadas en los héroes de Homero eran ante todo las cualidades de un buen guerrero, es decir, de un guerrero airoso y diestro. Valentía, fortaleza y pericia se requerían no sólo en las guerras hechas con miras al botín o por venganza, sino también en combates para poner fin a diferencias menores. Ya hace mucho que alguien observó que la palabra *nomos* no se emplea ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea.* En un conflicto no era posible recurrir a la justicia. La fuerza constituía la ley, en el mundo de Homero, y el castigo de los crímenes era asunto privado. Adkins opina que el juicio homérico de valor se expresa en términos de éxito y de fracaso. No hay distinción entre falta y error moral, y las intenciones carecen de importancia.

En tiempo de paz la clase dirigente disfrutaba del ocio. El rey de los feacios le describe a Ulises la vida de su corte con estas palabras: nos placen los convites, la cítara, los bailes, las vestiduras limpias, los baños calientes y la cama. El trabajo lo realizaban multitudes de siervos, cuyo número enaltecía el prestigio de su amo. A Penélope, por ejemplo, la atendían cincuenta esclavas. A la corte pertenecía asimismo un buen número de parásitos.

La actitud que los héroes de Homero adoptan respecto a las clases inferiores es muy interesante. Como ya se ha observado, a los de condición humilde se los presenta en dos papeles principales. Cuando se los describe con simpatía, pertenecen generalmente a la categoría de siervos fieles. La anciana nodriza de Ulises, que es la primera que lo reconoce después del regreso de éste a Itaca, puede servir de ejemplo. La anciana desciende de una familia noble pero pobre, lo cual confirma el hecho de que a la virtud y a los méritos se los considera como íntimamente ligados a la nobleza de cuna. Tersites, hombre de procedencia humilde, que insta a los soldados que asedian a Troya a dejar de luchar y a regresar a su patria en vez de derramar sangre por disensiones de carácter privado, aparece descrito como una criatura odiosa: bizquea, es cojo, casi calvo y jorobado. Fealdad y maldad se les atribuirá durante siglos a los provenientes de medios bajos, exceptuando de ello a los siervos fieles. Las descripciones que las *fabliaux* francesas medievales hacen de los villanos se atienen casi al pie de la letra a la descripción que Homero ofrece de Tersites.

El guerrero homérico ha de ser hospitalario y generoso. Aquiles reprocha a Agamenón el guardarse

para sí la mayor parte del botín. El héroe será discreto en su hospitalidad y respetará la esfera privada de sus huéspedes. Aunque desconocido, Ulises es respetado en la corte de los feacios. Nadie le fuerza a revelar su nombre. Sus conocimientos del mundo, adquiridos en largos y numerosos periplos y aventuras, son altamente apreciados. Tanto los hombres como las mujeres lo dan a entender expresando sus sentimientos de un modo exagerado. Los hombres incluso derraman copiosas lágrimas. Aquiles da suelta a su famoso acceso de cólera. Pongo de relieve este punto, porque luego veremos un cambio a este respecto en los modelos e ideales de la nobleza posterior.

Hasta ahora sólo nos hemos ocupado de los ideales masculinos de la aristocracia homérica. Ya es hora de decir algo en torno a las mujeres. La nobleza homérica vive bajo un mismo techo en grandes familias de estructura patrilínea. El padre de una mujer es su amo hasta que ésta se casa; después de su matrimonio, asume el papel de amo el marido. Al faltar éste, el hijo mayor decide sobre la suerte de su madre, como en el caso de Telémaco respecto de Penélope. Sin embargo, la condición de las mujeres no es tan poco favorecida como lo será con la influencia creciente del oriente. El consejo de Arete, esposa del rey de los feacios, es tenido en gran consideración por su marido. A Nausica la celebran no sólo por su belleza, sino también por su sabiduría. Naturalmente, la castidad antes del matrimonio y la fidelidad conyugal posterior constituyen las principales virtudes de una mujer. Hay que advertir que las mujeres de noble cuna no disponían de ocio. Arete está siempre ocupada en el gobierno de la casa. Su hija ayuda a las siervas a lavar la ropa.

Llamo la atención sobre este punto, pues el que una mujer sirva de simple decoración constituirá un requisito, no de la nobleza, sino más bien de la clase media europea del siglo XIX. Hago esta observación porque el libro de Veblen no toma suficientemente en cuenta los ideales femeninos y sus transformaciones.

La actitud de los hombres hacia las mujeres no excluye, desde luego, la galantería. Cuando el padre de Nausica la regaña por no acompañar al extranjero en el camino de éste hasta la corte, Ulises inmediatamente se culpa a sí mismo, si bien Nausica lo había hecho por miras a su propia reputación.

El modo de vida elogiado por el guerrero homérico difiere grandemente del recomendado por Hesíodo en *Los trabajos y los días*. A Hesíodo no le interesaban particularmente las cuestiones de alcurnia. Tampoco quería distinguirse de los demás; lo que sí le preocupaba era asegurarse un modo de vida arreglado y decente mediante un trabajo honrado. De la guerra no esperaba ninguna cosa de valor, y encomiaba la vida de la paz. El guerrero homérico, si se le infligía algún daño, exigía resarcimiento. Hesíodo, en cambio, que se lamentaba de que su hermano se había apoderado de más de lo que le tocaba de la herencia que les había legado su padre, esperaba en la justicia de Júpiter. En su opinión, la virtud no se consigue por razones de alcurnia, sino mediante el trabajo esforzado. En sus relaciones con el prójimo, a Hesíodo no le guiaba la magnanimidad, sino el principio del «do ut des». Ayuda al vecino en sus necesidades, pues tú también puedes necesitar de él algún día. En su elección de esposa no reparaba en

la belleza. Consideraba virtuosa a la mujer que gobernaba la casa con esmero y economía.

Werner Jaeger afirma en *Paideia* que fue únicamente la belleza la que creó los ideales de personalidad difundidos a lo largo de los siglos entre las clases inferiores, y la nobleza griega fue la primera en realizar un esfuerzo consciente en dar una configuración a la vida de la sociedad. Las dos afirmaciones resultan dudosas. Cada sociedad educa a sus hijos fijándose en un ideal de lo que el hombre debería ser; ahora bien, en las sociedades estratificadas los ideales son diferentes. A Jaeger le viene sugerida esta idea por una actitud etnocéntrica. La palabra «cultura» la emplea en singular, pues sólo hay una cultura que merece tal calificativo de encomio: la suya.

> Los valores homéricos... se acomodan a la sociedad homérica, en cuanto recomiendan aquellas cualidades que más evidentemente garantizan su existencia.[5]

Así opina A. W. H. Adkins, a quien ya hemos citado varias veces. Este aserto funcionalista ha de admitirse con reservas. La sociedad de Homero no era monolítica y, mientras se puede sostener que los valores encomiados apoyaban los fines de la nobleza, se puede también ver que no servían a los intereses de aquellos que, como Tersites, no querían que se derramara sangre por disensiones de carácter privado. «El tipo de hombre que más falta hacía era el que más admiración suscitaba», leemos en el mismo autor. Que más falta hacía ¿a quién? ¿Tenían interés, personas como Hesíodo, en guerras hechas por venganza o por adquirir prestigio?

Se ha hablado tanto de los poemas de Homero, que no es fácil añadir al tema una aportación nueva,

[5] A. W. H. Adkins, *o. c.*, 55.

pero no he podido menos de comenzar con estas observaciones, ya que mi propósito era señalar las similitudes que han contribuido a la configuración de un ethos de la nobleza como unidad tipológica.

Antes de dejar Grecia, he de recordar la descripción que del hombre magnánimo hace Aristóteles en su *Etica a Nicómaco.* El *megalopsucos* piensa en el honor. Exige mucho y merece mucho, y tiene toda la razón de sentirse orgulloso. Grandeza de alma sólo se da en cosas grandes. El que la posee, no se compromete en muchas empresas, sino sólo en las importantes y distinguidas. Siempre está deseoso de arriesgarse, pero únicamente lo hace en causas grandes. Le gusta otorgar beneficios y dádivas, pero le avergüenza recibirlos él, pues esto sería un signo de inferioridad. No es propenso a la admiración, ya que nada le parece grande. Le gusta poseer cosas bellas y de ninguna utilidad práctica más que cosas útiles, porque las primeras muestran mejor su independencia. El hombre vulgar, sostenía Aristóteles, no actúa motivado por el sentido del honor y, si evita el mal, lo hace por temor al castigo, no por su vileza.

El ideal del hombre de grandeza de ánimo causó efecto en muchas generaciones de humanos que estaban en grado de permitirse tal actitud de nobleza. Como vemos, era un ideal de personalidad para tiempos de paz, y sus admiradores adictos a la idea de la guerra se veían obligados a complementarlo poniendo un énfasis mayor en la valentía. M. Greaves, en su libro *The blazon of honour,* va siguiendo la descripción del *megalopsucos* aristotélico a lo largo de los siglos de la literatura inglesa y muestra la influencia que dicha idea aristotélica ha ejercido sobre el concepto de «gentleman».

En el mundo pagano, el hombre que fundaba su dignidad en sus propios méritos y valía, apuntaba a lo más sublime que él podía alcanzar.[6] Los valores de Aristóteles son casi exactamente el polo opuesto de los valores de la clase media puritana, observa C. B. Watson, refiriéndose al *megalopsucos*.[7]

La nobleza en la edad media

Aunque algunos historiadores han hecho surgir la duda sobre las similitudes entre el ethos de los guerreros homéricos y los caballeros medievales, creo que podemos con razón esperar que se den tales semejanzas y analogías, puesto que en ambos casos nos las habemos con el modo de vida de una clase privilegiada cuya actividad principal es luchar.

Analogías debidas a una posición similar de clase y a una ocupación semejante han sido asimismo observadas entre las tribus germánicas que describe Tácito en su *Germania* y el caballero medieval. Si bien Tácito idealizaba su imagen con el fin de dar a sus lectores *exempla recti,* su obra es, sin embargo, una fuente valiosa de información.

Agrupados en el servicio de un jefe, los germanos se unían para defenderlo, arriesgaban sus propias vidas en defensa de él, e incluso le atribuían sus propias gestas heroicas. Se consideraba vergonzoso hacer entrega del propio escudo, y el guerrero que no luchaba con suficiente valor caía en tal despres-

[6] M. GREAVES, *The blazon of honour*. London 1964, 104.

[7] C. B. WATSON, *Shakespeare and the renaissance concept of honour*. Princeton 1960, 151.

tigio que se veía forzado a suicidarse. Los germanos consideraban la guerra como la única ocupación digna del hombre. Despreciaban a los comerciantes. Cultivar el campo y esperar pacientemente la cosecha no era, según ellos, una ocupación capaz de permitir a los hombres llegar a la fama. Les gustaba además hacer regalos, sin reparar en la cantidad que daban y sin sentirse obligados a corresponder por lo que recibían.

Las luchas entre francos y árabes persuadieron a Carlos Martel de que la infantería no puede hacer frente a la caballería. Según R. L. Kilgour, Carlos Martel se decidió a hacer posible a sus hombres la adquisición, mediante compra, de caballos y cotas de malla, y para ello confiscó tierras a las iglesias y se las dio a sus seguidores. Así comenzó el sistema feudal. Para pertenecer a este grupo privilegiado de guerreros había que ser fuerte y sentirse en grado de llevar la pesada armadura, experto en el arte de montar a caballo y diestro en el manejo de las armas, en especial de la lanza y de la espada.[8]

Por lo que yo sé, los historiadores están de acuerdo respecto al hecho de que la formulación de un código de comportamiento hecha por caballeros medievales fue más bien tardía y de que hay que verla relacionada con la creciente importancia de la clase media, que venía a constituir una amenaza para la de los privilegiados. Se esperaba que dicho código justificase la situación privilegiada de éstos y que constituyese una barrera difícilmente superable para los recién llegados de otras clases más bajas. Si conseguían, no obstante, saltar la barrera, los recién llega-

[8] R. L. KILGOUR, *The decline of Chivalry*. Boston 1937, introducción.

dos ponían también de relieve bien pronto la importancia de este código y de una elaborada etiqueta.

He aquí la imagen del caballero ideal tal y como la describía E. Deschamps, prolífico autor de baladas, nacido en 1346:

> Tú, que quieres alcanzar la orden de caballería, debes llevar una nueva vida, debes perseverar devotamente en oración, huir del pecado, de la soberbia y de la vileza; debes defender a la iglesia, y socorrer a la viuda y al huérfano; debes ser valiente y proteger al pueblo; leal y animoso debes ser y no llevarte nada de nadie: así ha de comportarse un caballero.
>
> El caballero debe ser humilde de corazón y empeñarse siempre en realizar acciones caballerescas; leal en la guerra, deberá estar dispuesto a emprender largos viajes; debe asistir a torneos y justas por su bella dama; debe pensar siempre en el honor, de forma que nunca se vea culpado de cosas ignominiosas, ni pueda ser acusado de cobardía; y debe estimarse el último de todos los hombres: así ha de comportarse un caballero.
>
> Debe amar a su legítimo señor y sobre todo proteger sus dominios; debe mostrarse generoso y ser un juez justo; debe buscar la compañía de caballeros valientes, para escuchar y aprender todas sus palabras, y entender el arrojo del valeroso, para así ser él también capaz de llevar a cabo grandes gestas, a semejanza de las que antaño realizara el rey Alejandro: así ha de comportarse un caballero.[9]

Así suena este código formulado en el siglo XIV. Desde luego, también se podrían entresacar principios de conducta caballeresca de otras fuentes anteriores —de leyendas, por ejemplo, que circulaban con diferentes versiones y que se contaban no sólo en las cortes, sino también en aquellos lugares en que los

[9] *Ibid.*, 89. La versión original francesa aparece también aquí; asimismo puede hallarse en E. DESCHAMPS, *Oeuvres*. Paris 1873-1903.

peregrinos solían pararse a descansar. Basándome en estas leyendas, me gustaría exponer ahora los rasgos y características principales que debía tener el caballero medieval.

En principio, el caballero debía provenir de noble cuna. Ya sabemos que no siempre se cumplía esta condición. Un hombre podía adquirir la nobleza demostrando pericia en el oficio de las armas u obteniéndola por dinero; sin embargo, la sociedad medieval era fuertemente jerárquica, incluso entre los mismos caballeros. En las leyendas, las clases inferiores eran tratadas como si no existieran. En las descripciones de combates nunca se hacía mención alguna de cómo luchaban los soldados ordinarios. Sólo se tomaban en cuenta los sostenidos entre nobles.[10] Si les tocaba desempeñar algún papel a los villanos, como en el caso del guarda de los toros bravos cerca de la fuente mágica en *Yvain ou le chevalier au Lion,* de Chrétien de Troyes, entonces se los describía como a Tersites en la *Ilíada*. A la procedencia humilde se la asociaba con la fealdad y vileza del carácter.

La lucha del héroe escandinavo Beovulfo con el monstruo Grendel puede muy bien servir de ejemplo de la fortaleza del guerrero medieval. Grendel estaba amenazando constantemente a los daneses. Salía deslizándose de su caverna por la noche y mataba a los seguidores favoritos del rey. Beovulfo, al enterarse de las tribulaciones que estaba pasando el pueblo, se llega desde tierras lejanas y ofrece sus servicios. Para hacer aparecer su tarea más difícil y mayores sus méritos, se pone a luchar sin armas contra el

[10] Véase ROBERT GRAVES, Introducción a *Le morte d'Arthur* de Malory. A Mentor Classic, 1962.

terrible monstruo. Y después de matarlo, en vez de quedarse para sí los tesoros que la bestia tenía guardados, se los entrega todos al rey, como convenía a un verdadero caballero.[11]

De un caballero se esperaba que demostrase constantemente su valor mediante hazañas gloriosas. Cuando Yvain se casa con la esposa del caballero al que ha dado muerte, su amigo Gauvain le insta a dejar a su dama para buscar oportunidades de nuevos combates: «Pensad ante todo en vuestro renombre» («Songez d'abord à votre renommée»). En efecto, la fama y el buen nombre es lo primero que tiene que preocupar a un caballero. Roldán, al darse cuenta de su situación desesperada, no quiere tocar el olifante para pedir ayuda, porque teme ser juzgado cobarde. Sacrifica a sus hombres y a su mejor amigo, Oliverio, en aras de su orgullo. El lenguaje del caballero emplea el término *desmesure,* equivalente al griego *ubris.* A semejanza de los héroes de Homero, el caballero medieval está preocupado por el «reflejo de su yo», por lo que la gente pensará de él. «De nada sirve el comportarse bien, si no se quiere hacerlo saber», opina el caballero Yvain.[12] Todas las leyendas medievales dan muestra de este orgullo insaciable.

El caballero debe ser consciente del hecho de pertenecer a una clase privilegiada, y está obligado a solidarizarse con los miembros de dicha clase, incluso aunque se dé la circunstancia de que éstos sean enemigos. Durante un combate entre francos y sarracenos, Ogier el Danés es retado a duelo por un noble

[11] N. L. Goodrich, *The medieval myths.* Mentor Books, 1961.

[12] «*Il est vain de faire une bonne action, si l'on ne veut pas qu' elle soit sue.*» Chrétien de Troyes, *Yvain ou le Chevalier au Lion.* Dell Publishing Company, 110.

caballero enemigo. Al ser atrapado Ogier a traición por los sarracenos, su noble adversario, desaprobando la traición y sintiendo solidaridad con él, se entrega a sí mismo a los francos a cambio de Ogier. Después de la conquista de un castillo, se daba muerte a la gente común; a los prisioneros nobles, en cambio, se los trataba a menudo como huéspedes respetables. En una leyenda medieval, un simple soldado se jactaba de haber logrado matar a un enemigo noble. Su señor mandó en seguida ahorcarlo por tal desfachatez.[13]

Esta fraternidad en el ejercicio de las armas, que yo he tratado de ilustrar, no obstaba para que los nobles cumpliesen con el deber de venganza por ofensas reales o imaginarias. Los combates descritos en las leyendas medievales tuvieron generalmente su origen en los rencores. Si bien los lazos familiares dentro de la familia nuclear eran más bien flojos —el caballero ausente en busca de aventuras, los hijos desde los siete años criándose en las cortes—, la parentela entera se consideraba ofendida si uno de sus miembros no era debidamente respetado. Por la otra cara de la moneda, caundo se demostró por ordalía que Ganelon, suegro de Roldán, era un traidor, todos sus parientes fueron ahorcados con él.

Ni que decir tiene que un caballero debía ser valiente, generoso y hospitalario. A los trovadores ambulantes de las leyendas les interesaba hacer elogios de la generosidad y magnificencia, porque ellos vivían precisamente de donaciones y regalos. La largueza ha sido considerada durante siglos como prueba evidente de nobleza de cuna.[14] Recordemos cómo

[13] Sidney Painter, *French Chivalry.* Ithaca, New York 1957, 59.

[14] *Ibid.*, 31, 32.

Aquiles reprochaba a Agamenón el tomar demasiado para sí y de distribuir poco.

El caballero debía mantener su juramento aunque le sobreviniesen adversidades. Huizinga refiere que el rey Juan el bueno, al escaparse su hijo de Inglaterra, donde estaba como rehén, fue él mismo a aquel país, dejando el propio expuesto a los peligros de otra regencia. Era una costumbre muy común hacer votos extraños que habían de cumplirse a toda costa. Un grupo de guerreros hizo, por ejemplo, el voto de no huir nunca del campo de batalla a más de cincuenta acres de distancia. Por este juramento noventa caballeros perdieron la vida.[15] La obligación de guardar promesas, sin embargo, sólo obligaba entre iguales.

Finalmente, y esto es también muy importante, el caballero tenía que ser fiel a su señor, defenderlo, en caso de necesidad aun a costa de la propia vida, proteger a las viudas y a los huérfanos y serle fiel en el amor a su bella dama. Lanzarote se resistía sobremanera a luchar contra su señor el rey Arturo. Yvain puso en libertad a trescientas doncellas que estaban presas y que habían sido terriblemente explotadas. Defendió asimismo a una doncella a la que su mala hermana le había privado de la herencia. La fidelidad en el amor era objeto de alta estima, tanto por lo que se refiere a los hombres como a las mujeres. Lanzarote era elogiado como el más fiel de los amantes, y la reina Ginebra, esposa del rey Arturo, «en razón de su inquebrantable amor, el señor

[15] JOHAN HUIZINGA, *The waning of the middle ages*. New York 1956, c. 7. Publicado en 1924.

Lanzarote acabó sus días honrosa y dulcemente»,[16] a pesar de ser adúltero el amor de entrambos.

La caballería era ante todo una clase militar dentro de una sociedad que se dividía en los que luchan, los que rezan y los que trabajan. Cuando hablamos hoy de caballería pensamos, generalmente, en un conjunto de actitudes hacia el enemigo, hacia el débil en general y hacia la mujer en particular. Estos eran los rasgos esenciales del legado caballeresco de la edad media. Voy a detenerme un poco más sobre estos dos puntos.

El código del juego limpio, o fair play, obligatorio en un duelo entre dos nobles, tenía su origen en el orgullo, en el respeto al adversario por razón de solidaridad y en una actitud lúdica. El pundonor y la necesidad de jugar en equipo prohibían matar al enemigo desarmado. Lanzarote deploraba el hecho de haber matado él sin querer, en lo grueso del combate, a dos caballeros desarmados. Creía que debía estar sintiendo arrepentimiento de ello hasta la muerte y ofreció como expiación hacer una peregrinación a pie, vestido únicamente de cilicio.[17] Era asimismo vergonzoso matar a un enemigo que había sido derribado del caballo. «Jamás atacaré a un caballero caído de su caballo», exclama Lanzarote. «¡Dios me libre de semejante deshonra!» [18] La victoria en tales condiciones era demasiado fácil y, por tanto, no podía dar realce alguno a la propia gloria. Por lo demás, a los caballeros les impulsaba un auténtico espíritu de juego a la hora de decidirse por luchar contra un adversario de la misma clase. No sólo no tenía mérito alguno

[16] T. MALORY, *o. c.*, 458.
[17] *Ibíd.*, 487.
[18] *Ibíd.*, 494.

luchar contra un enemigo desigual, sino que carecía por completo de atractivo un combate en condiciones así. Esta es la razón de que en las leyendas suceda tan a menudo que el caballero que derriba al adversario se baje de su cabalgadura y continúe luchando a pie.[19] De modo semejante, un experimentado jugador de tenis no encuentra placer alguno en jugar con un principiante.

La práctica de equilibrar las suertes antes de iniciar un combate es un fenómeno bien conocido para los antropólogos de la cultura. Sumner y Keller citan ejemplos de tribus primitivas de Australia que proporcionaban armas a sus enemigos con el fin de igualar las fuerzas.[20] En las luchas entre Pisa y Florencia, si una tempestad destruía la flota de una ciudad, esperaba la otra a que la reconstruyese antes de declararle guerra.

No dar sospechas de cobardía constituía la principal preocupación del caballero, la cual era para él más importante aún que las cuestiones referentes a la estrategia. El caballero que llevaba puesta su cota de malla no podía retroceder. Por este motivo, dice Huizinga, un caballero que hacía el reconocimiento a caballo no podía llevar armadura.[21] Arriesgar el propio ejército y su victoria por razones personales ha sido calificado a veces de individualismo. Por eso Aquiles fue tachado de individualista cuando, movido de rabia contra Agamenón, arriesgó los destinos del ejército

[19] Traté de este tema más detalladamente en un artículo cuyo extracto apareció en inglés en *Transactions of the III international congress of sociology*, 81-86, con el título de *Changes in the ethics of fighting*.

[20] WILLIAM G. SUMNER y ALBERT G. KELLER, *The science of society*, v. 4, *Rules of war*.

[21] J. HUIZINGA, *o. c.*, c. 7.

al sitiar a Troya por razones personales. La palabra «individualismo» cambiará de significado si se la atribuye a los hombres del renacimiento, deseosos de desarrollar plenamente su personalidad.

Voy a pasar ahora a hablar de la actitud del caballero para con la mujer. Galantería y adoración son las palabras que califican dicha actitud. Por lo general, la elegida era una dama casada; de ahí que algunos autores sostengan que «la galantería venía a ser más o menos un adulterio convencional y una bigamia socialmente reconocida».[22] El amor era considerado como un factor que ennoblecía al hombre y que le daba prestancia y distinción.

> S'élever doit par sa dame
> celui qui l'a pour maîtresse ou femme,
> sinon il est juste qu'elle ne l'aime plus
> privé de valeur et de gloire.[23]

El vencedor, por el mero hecho de serlo, demostraba poseer más excelencias que el vencido, por eso nada tiene de extraño que la esposa de un caballero muerto por Yvain se dejase persuadir fácilmente por su doncella a tomar por esposo al asesino. Cuando dos caballeros miden sus fuerzas en un único combate, argüía la doncella, ¿a cuál apreciarás más, al vencedor o al derrotado? Por mi parte, prefiero al primero. La señora pensó que el argumento era convincente, y se celebró el matrimonio inmediatamente después del funeral.

Volveré sobre la cuestión de la galantería cuando hable de su relación con las enseñanzas de la iglesia.

[22] F. J. C. HEARNSHAW, *Chivalry*, en *The encyclopedia of the social sciences*.

[23] Citado según G. COHEN, *Histoire de la Chevalerie en France au moyen age*. Paris 1949.

Aquí quisiera revisar críticamente diversas hipótesis que tratan de explicar este culto a la mujer de alto rango social expresado en las leyendas.

El amor caballeresco no es una causa, sino un síntoma de la nueva posición que ocupan las mujeres en la sociedad, dice el bien conocido historiador del arte A. Hauser.[24] Algunos, sin embargo niegan que el prestigio de la mujer subiese en la edad media. Toda esa galantería y adulación era, según ellos, un juego que servía para «elevar» la condición de la mujer: de hecho, el dominio de la mujer en el amor se hallaba estrechamente relacionado con una dependencia total de sus maridos en todo lo demás. Del marido se esperaba que fuese siervo en el amor; pero, en realidad, era el verdadero señor del matrimonio.[25] Si se probaba que la esposa había cometido adulterio, se la quemaba en la hoguera. Es cierto que en el último momento podía llegar un amante y demostrar con éxito su inocencia, pero por principio debía ser castigada, mientras el caballero podía libremente permitirse amoríos ilícitos.

Algunos historiadores de la edad media, que se han ocupado en serio de este culto a la mujer, opinan que se trataba de una ampliación de la idea de servicio o vasallaje. Todo el que servía al señor asumía una actitud similar hacia su señora. Otros dicen que aquel culto lo inventaron y lo fomentaron las mismas mujeres. La constante fidelidad que los hombres les exigían, acabó sirviendo a los intereses de las señoras, las cuales, aprovechándose de las frecuentes ausencias de los maridos, usurpaban para sí la reverencia y lealtad debida a ellos. Otra explicación, aún más dudosa, atribuye la idea de este culto a los trovadores que iban de castillo en castillo y que, al encontrar a los señores generalmente ausentes, se ponían a lisonjear a las señoras, ya que de ellas dependía el que se les concediese hospedaje y se les hiciesen regalos al partir. En sus baladas celebraban con grandes elogios la munificencia con vistas a un posterior regreso.

No todas las explicaciones del fenómeno que nos interesa son tan simples. Las ficciones tan abundantes en las lisonjas a las mujeres podían ser semiconscientes, y constituir un juego en el que se daba expresión al deseo ardiente de un ideal que en realidad no podía conseguirse. Es también posible que el refinamiento del amor cortesano sirviese para distinguir la nobleza del vulgo y para hacer frente a la tendencia de la iglesia a hacer aparecer degradantes las experiencias amorosas.[26]

Todos estos factores podían, es claro, influir simultáneamente. A veces los historiadores han completado la lista señalando el posible influjo de la poesía árabe o del *Ars amandi* de Ovidio, y el influjo de los monasterios, donde los frailes y las monjas intercambiaban cartas llenas de exaltación, característica del amor a distancia, y desbordantes de imaginación.[27]

No es necesario esperar al desarrollo de la clase media para hallar una severa crítica de la discrepancia

[24] A. HAUSER, *The social history of art*, 1951, v. 1, c. 8.

[25] M. GREAVES, *o. c.*

[26] El lector hallará tratado el tema de las causas del culto de la mujer en la edad media en la obra citada de Hauser.

[27] Por lo que a estas explicaciones históricas se refiere, se ha objetado que la poesía árabe no contenía ese espíritu de adoración a la mujer que se le atribuye. A esto debe añadirse que el clima del *Ars amandi* de Ovidio difiere totalmente del que aparece en las leyendas medievales.

existente entre el código caballeresco y la práctica cotidiana. A los caballeros llegaron a censurarlos los eclesiásticos, los trovadores, los burgueses y hasta algunos caballeros mismos. Les echaban en cara su codicia, el robo de ganado, ovino y vacuno, y el pillaje de iglesias y viajeros. Los acusaban de insinceridad a sus votos, de entablar querellas sin sentido, de intemperancia, de golpear a sus esposas, de batirse en duelo sin respetar las reglas del juego limpio, de no tener consideración con los rehenes, de exigir rescates que arruinaban al prisionero, de tomar los torneos no como una noble competición, sino como una ocasión para arrebatarle al vecino su caballo, su arnés y sus armas.[28]

Si leemos en Malory que una mujer fue enviada como embajadora al campo enemigo, ello se debía probablemente a que los embajadores no eran lo suficientemente dignos de crédito. Un autor de baladas deploraba el hecho de que los caballeros sintieran vergüenza de ser instruidos. La educación de un caballero no era ciertamente muy amplia. De niño era enviado a la corte a la edad de siete años.[29] Allí era adiestrado en el manejo de las armas, en la esgrima, en la equitación, en la caza y en el juego del ajedrez. Sin embargo, los caballeros a menudo no sabían leer y se veían precisados a mandar llamar a un clérigo que les descifrase el contenido de un mensaje escrito. El rey Arturo, de Malory, por ejemplo, tuvo que recurrir a tal clase de ayuda clerical.[30]

[28] El lector encontrará un detallado informe en torno a esta crítica en Kilgour, *o. c.*, y Cohen, *o. c.*

[29] La costumbre de enviar a los jóvenes a internados, en Inglaterra, se ha interpretado como una herencia de aquella otra costumbre medieval de enviarlos al servicio de la corte.

[30] T. MALORY, *o. c.*, 452.

Aunque la iglesia trató de poner a los caballeros al servicio de su causa, el código moral de éstos no iba de acuerdo con la doctrina eclesiástica: ensalzaba el orgullo en vez de la humildad; incitaba a la venganza por cualquier insulto real o imaginario; no respetaba la vida humana.

> Una vida de asesinatos e intemperancias, escribe Kilgour, podía ser expiada en un monasterio, y si eran excesivas las incomodidades de éste, bastaba que el cuerpo del caballero fuera vestido con un hábito de monje después de su muerte.[31]

La superficialidad del cristianismo de las convicciones y del modo de comportarse del caballero, así como el choque incesante de dos diferentes orientaciones morales, pueden constantemente apreciarse en las leyendas. En principio, se consideraba el amor adúltero, pero en la práctica todas las simpatías se volcaban del lado de los amantes. Incluso Dios parecía compartir esta actitud, ya que los duelos judiciales acababan, por regla general, con una victoria completa del pecado, obtenida mediante fraude. Los casos de Iseo y de la reina Ginebra pueden servir de ejemplo. Isea fue llamada a hacer constar en una ordalía que ella no era culpable de adulterio, y tuvo que demostrarlo levantando y manteniendo en sus manos una barra de hierro incandescente. Mediante un juramento, verbalmente adecuado pero en realidad falso, superó la prueba y levantó la barra, mostrando intactas sus manos. A pesar de su amor adúltero a Ginebra, Lanzarote fue visto por el arzobispo en un sueño llevado por ángeles a través de las puertas abiertas del cielo, y, después de muerto, su cuerpo exhalaba un dulce aroma. El saber que eran adúlteros, no les

[31] R. L. KILGOUR, *o. c.*, 13.

impedía al rey Arturo ni al rey Marcos amar a los pecadores.

Para Kilgour, la decadencia de la caballería empieza a finales del siglo XIII. El último torneo en Inglaterra tuvo lugar durante la coronación de la reina Isabel I, pero no fue más que un juego en el que caballeros de origen burgués lucharon con armaduras mucho más ricas que las que un auténtico noble caballero podía haberse permitido. Al par que la caballería declinaba, iba apareciendo una etiqueta muy elaborada,[32] práctica típica de una clase en decadencia que, observando rituales complicados, trata de mantener distante a una clase inferior en auge. Este respeto apasionado a las formalidades fue también sin duda expresión de actitud estética y lúdica.

> La cultura caballeresca de los últimos siglos de la edad media, escribe Huizinga, se halla toda ella caracterizada por un equilibrio inestable entre sentimentalismo y ridiculez.[33]

Son muchos los factores que han contribuido a la decadencia de la caballería. En 1313 se inventó la pólvora, hecho que transformó el papel del caballero, que estaba acostumbrado a luchar contra el enemigo en combates cuerpo a cuerpo. La eficacia de la lucha ya no dependía de la habilidad en el manejo de las armas. Todo el mundo podía aprender a emplear armas de fuego. La cota de malla ya no era tan segura como antes; ahora podía atravesarla una bala. Además, la cota de malla no resultaba práctica. Era extremadamente pesada y estorbaba al caballero en sus movimientos. Un caballero que se caía, no podía levantarse sin ayuda. Importantes razones económicas contribuyeron asimismo a su decadencia. Una devaluación del dinero condujo al empobrecimiento de los barones. El rey buscaba ayuda de los burgueses en su lucha contra los caballeros por el poder. Se fue reservando para sí el derecho de nombrar caballeros. El privilegio de los nobles de vestir pieles raras, seda y otros adornos comenzó a extenderse cada vez más entre la clase media.[34]

La eficacia de los caballeros como guerreros resultaba dudosa en comparación con la creciente importancia de la infantería. Francia había sido derrotada en varias batallas con Inglaterra, pues la unión de la infantería y de la caballería le había dado muy buenos resultados al ejército inglés. En vez de apreciar la ayuda de la infantería, los franceses la trataban con desprecio. En la batalla de Agincourt, en 1415, la caballería francesa «rechazó el servicio de 6.000 arqueros que le enviaba la ciudad de París, diciendo: 'Quel besoin avons nous de ces boutiquiers?'» [35] En una batalla anterior, en 1302, los caballeros despidieron a la infantería por celos y envidia de que ésta se había batido con gran valentía y éxito. Como señala Kilgour, Froissart, el conocido cronista de aquel tiempo, se complacía en ridiculizar a los ciudadanos y aldeanos franceses toda vez que intentaban tomar parte en la guerra.

A pesar del hecho de que el ideal caballeresco estaba lejos de ser llevado a la práctica, tuvo, sin embargo, gran importancia para la posteridad. Ejerció su influjo en el derecho internacional, contribu-

[32] En esto insisten tanto Kilgour como Huizinga.

[33] J. HUIZINGA, *o. c.*, c. 5.

[34] Debo estos detalles a Kilgour.

[35] «¿Qué necesidad tenemos de estos tenderos?» (R. L. KILGOUR, *o. c.*, 52.

yó a la formación del ideal del «gentleman», cobró nueva vida en la época del romanticismo, y no ha cesado hasta nuestros días de ser un ideal de noble competición y fair play. En su libro *Human society in ethics and politics,* escribe Bertrand Russell:

> Aunque sus manifestaciones eran a menudo absurdas y a veces trágicas, la creencia en la importancia del honor personal tuvo méritos indudables, y su decadencia está lejos de ser sólo ventajosa. Aquel honor implicaba valor y fidelidad, repugnancia a la deslealtad, y caballerosidad hacia los débiles y necesitados de la misma categoría social... Si el concepto del honor fuese purificado de su insolencia aristocrática y de su propensión a la violencia, lo que de él queda contribuiría a preservar la integridad personal y a promover la confianza mutua en las relaciones sociales. Sentiría mucho que se perdiera totalmente para el mundo este legado de las épocas de la caballería.[36]

El cortesano

Los historiadores contemporáneos se muestran, por lo que yo sé, unánimes en negar la existencia de una separación clara y distinta entre la edad media y el renacimiento. La mayoría de ellos considera que Burckhardt sobrevaloró el fenómeno de la transición, pues lo que en realidad se dio fue un desarrollo continuo y muchos de los rasgos que se han creído peculiares del renacimiento ya se hallaban presentes en la edad media. Según Huizinga,

> la sed de honores y glorias, tan genuina de los hombres del renacimiento, es esencialmente la misma que la ambición caballeresca de los primeros tiempos, y de origen francés. Sólo que se ha sacudido de encima la forma feudal y se ha dejado vestir con el ropaje de la antigüedad.[37]

Al hablar de la decadencia de la caballería, puse de relieve la creciente importancia de la corte y el papel cada vez menor de los caballeros en cuanto guerreros. Este cambio contribuyó a la transformación del antiguo guerrero en cortesano. Voy a comenzar con la descripción que del *cortegiano* ideal nos presenta Castiglione. Su libro apareció en Italia el año 1528 y fue traducido al inglés en 1561. Sus numerosas ediciones sucesivas constituyen una prueba de su popularidad.

Castiglione da por supuesto que su cortesano ha de ser de noble cuna. Es conveniente que lo sea, pues eso da un mejor comienzo. El noble se halla dotado desde su nacimiento con atributos difícilmente conseguibles para los que no son nobles. De ahí que se le pueda exigir más a un noble que a una persona vulgar. El cortesano ha de ser físicamente agraciado, no demasiado grande, y muy atractivo. La única profesión que va de acuerdo con su clase y categoría es la de las armas. Debe saber salir airoso en los diferentes juegos que precisan entrenamiento y destreza. Debe obrar de tal manera, como si todo fuese para él lo más natural, como si no le exigiera ningún esfuerzo, como si todo le fuera fácil. Los que le observen dirán: ¡De qué cosas sería capaz, si se lo propusiera! Su lenguaje no puede ser vulgar. Castiglione le exige a su cortesano unos conocimientos mucho más amplios que los que se suponía en un caballero. Debe dominar las lenguas de la antigüedad,

[36] BERTRAND RUSSELL, *Human society in ethics and politics*, 1954, 42 y 43.

[37] J. HUIZINGA, *o. c.*, 59.

poseer una buena base humanística y estar dotado de un refinado gusto estético. Debe estar familiarizado con la música; sin embargo, no debe nunca actuar en este campo ni en ningún otro como si aquello fuera su profesión. Si toca un instrumento o ejecuta una danza, debe hacerlo como aficionado. En el juego ha de saber no sólo ganar, sino también perder.

La principal preocupación del cortesano ha de ser su reputación. Ha de saber cómo hacerse apreciar debidamente. Conviene que no aparezca con excesiva frecuencia en sociedad, pues ello le haría desmerecer. Siempre que el cortesano vaya a participar en una reunión donde no lo conocen, deberá ingeniárselas para que, antes de la reunión, los que van a asistir sepan de su buena fama. Ha de ser modesto en su comportamiento y vestir de acuerdo a su rango. Su propósito en sociedad ha de ser agradar a todos y procurar que todo se desenvuelva con suavidad. De estas cosas se habla con todo detalle en *El cortesano.* La participación en las funciones y tareas de la corte constituía, claro está, la principal ocupación del cortesano.

La lista de virtudes requeridas en un hombre del renacimiento estaba tomada de Cicerón y combinada con las virtudes del *megalopsucos* aristotélico, que tan gran influencia ejercían en aquel tiempo. Y así la prudencia y la sabiduría, la justicia, la fortaleza y la templanza recomendadas por Cicerón, eran complementadas con la magnanimidad o grandeza de alma, la liberalidad, la magnificencia, la modestia, la cortesía, la honestidad y la integridad. Era éste un ideal puramente profano. Como en la descripción de Aristóteles, se trataba también aquí de un ideal de

personalidad enraizado fuertemente en el espíritu de orgullo e independencia que nada tenía que ver con la humildad.[38]

El valor moral de una persona iba siempre relacionado con su posición social. Esto aparece bien claro en la ambigüedad de la palabra «noble», que venía a significar tanto noble de nacimiento como noble en cuanto valor moral. Este monopolio del socialmente privilegiado iba a durar siglos. Aún en 1891, Thomas Hardy, atribuyendo un carácter noble a la heroína de su novela *Tess of the d'Urbervilles* (Teresa de Urbervilles), no podía menos de presentarla como descendiente de una familia noble, aunque empobrecida.

Del *cortegiano* italiano pasamos ahora al ideal francés del hombre de bien *(L'honnête homme),* tal como lo describe en el siglo XVII Chevalier de Méré (1610-1685), que nos legó toda la serie de escritos a través de los cuales definió lo que él consideraba la verdadera honradez.[39] Méré era noble de nacimiento y muy conocido en los círculos de la alta sociedad de París; tenía además libre acceso a la corte, a la que tanto admiraba y a la que consideraba la más brillante y espléndida del mundo.

Mientras otras cortes abundaban en hombres totalmente absorbidos por el ejercicio de sus profesiones, en la corte francesa

> había siempre ociosos, sin profesión alguna, pero no desprovistos de mérito, y que sólo pensaban en pasarlo bien y aparecer galantes... Generalmente eran

[38] C. B. WATSON, *o. c.*, c. 2.

[39] CHEVALIER DE MÉRÉ, *De la vraie honnêteté,* III, 69-70, ed. por G. Budé. Paris 1930.

> hombres de espíritu delicado y corazón emotivo, con sentido del orgullo y bien educados, valientes y a la vez modestos, no avaros ni ambiciosos, ni ávidos de gobernar... Su único deseo era esparcir alegría a su alrededor, y su principal preocupación hacerse merecedores de consideración y ser queridos.[40]

Para ser hombre de bien, en el sentido de Méré, hay que provenir de buena familia y poseer una excelente educación, junto con un conocimiento de la vida, una comprensión intuitiva de la mentalidad de los demás y un gusto refinado. El hombre de bien busca la compañía de las mujeres, para así pulir y dar gracia a sus modales. Debe incluso mostrarse virtuoso en un modo adecuado. A Chevalier de Méré no le gustan las virtudes severas e intransigentes. La virtud que él elogia ha de ser atractiva y agradable. A menudo llega hasta a ridiculizar a aquella gente respetable que se atiene demasiado obstinadamente a sus principios. Aconseja no moralizar, pues ello da la sensación de hipocresía.

Las virtudes han de ser objeto de elogio sólo en cuanto contribuyen a nuestra felicidad. La templanza nos mantiene sanos; el valor es necesario para defender al agraviado; la justicia asegura la paz. Las virtudes no pueden ser fáciles de adquirir, pues sólo lo difícil es meritorio. *L'honnête homme* ha de hacer lo posible para conseguir gloria, pero sin exigir por ello la atención a los demás.

[40] En la corte francesa, «il y a toujours eu de certains Faineans san métier, mais qui n'étoient pas sans mérite, et qui ne songeoient qu'à bien vivre, et qu'à se produire de bon aire... ce sont d'ordinaire des Esprits doux et des coeurs tendres; des gens fiers et civils; hardis et modestes, qui ne sont ni avares ni ambitieux, qui ne s'empressent pas por gouverner... Ils n'ont guère pour but, que d'apporter la joie partout, et leur plus grand soin ne tend qu'à se faire aimer.» *Ibid.*

Chevalier de Méré no dice gran cosa de la vida de familia. Más bien se opone al matrimonio. Se siente unido a los de su clase por todo el mundo, y considera *l'esprit bourgeois* provinciano y estrecho.

El ideal del cortesano fue objeto de crítica ya en el mismo siglo en que fue delineado. En su comedia *Como gustéis,* Shakespeare caracteriza así la conducta de un cortesano:

> Yo también he bailado al compás de la música, y he lisonjeado a las damas; he sido cortés con el amigo, y afable con el enemigo; a tres sastres he arruinado; en cuatro lances me he visto, y poco faltó para resolver uno con violencia.

En el siglo XVIII, la palabra «cortesano» tenía en muchísimos casos un matiz peyorativo. En *El espíritu de las leyes,* Montesquieu describe así a los cortesanos:

> Basta leer lo que los escritores de todos los tiempos escriben sobre las cortes y recordar lo que los hombres de todo el mundo dicen en torno al mal carácter de los cortesanos, para saber que todo ello no es fruto de imaginación, sino de una triste experiencia.
>
> La ambición, unida a la ociosidad; la vileza junto con el orgullo; el deseo de enriquecerse sin trabajar, la aversión a la verdad, la adulación, la traición, la perfidia, la violación de compromisos, el desprecio de los deberes civiles, el temor a la virtud del príncipe, la confianza en sus debilidades y sobre todo la perfecta ridiculización de la virtud constituyen, a mi modo de ver, las características con que constantemente se han distinguido la mayoría de los cortesanos de todos los tiempos y de todos los países.[41]

A pesar de esta despiadada censura, es posible, sin embargo, hallar ejemplos en que la palabra «cor-

[41] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois,* libro III, c. 5.

tesano» se emplea en el siglo XVIII sin matiz alguno peyorativo. Tal es el caso de las cartas de Lord Chesterfield a su hijo, en que le da consejos como preparación a su admisión a la corte. De él espera Lord Chesterfield que sobresalga en todas sus empresas y que siempre actúe movido por una «noble sed de gloria». «No te contentes con la mediocridad en nada», le repetía una y otra vez. El *cortegiano* debía saber montar a caballo y manejar la lanza con destreza —restos de la tradición caballeresca—; Chesterfield, en cambio, no menciona ni siquiera la esgrima. Sólo exige la danza, necesaria para desarrollar elegancia y gracia, indispensable para causar sensación de agrado en la corte.[42]

> Si no causas buena sensación en la corte a la que eres enviado, de poco servirás a la corte que te envía... Trata de agradar a la vista y al oído, que ellos te introducirán al corazón; recuerda que nueve veces de diez gobierna el corazón a la inteligencia. Una mirada, un gesto, una actitud, el tono de la voz, todo ello participa en la gran tarea de producir sensación de agrado.[43] ¡El donaire, el donaire! ¡Ten siempre presente el donaire! [44]

A la vez que sobresalir en todo, Lord Chesterfield le recordaba a su hijo que no debía aparecer nunca como un «erudito de profesión», ya que ésa no era la forma adecuada para brillar y escalar puestos en el mundo.

Aunque tanto De Méré como Chesterfield subrayan la importancia del arte de agradar, los propósitos que persiguen son, sin embargo, distintos. De

[42] Ya aludí a las dotes mentales que Chesterfield consideraba necesarias al hablar de las cualidades requeridas en un político.

[43] Carta del 15 de mayo de 1749.

[44] Carta del 10 de enero de 1749.

Méré quería agradar para así esparcir alegría en su derredor; Chesterfield también quería agradar, pero para dirigir y gobernar. Por eso recomendaba en sus cartas reserva y dominio de sí. Los héroes de Homero expresaban sus emociones de forma exagerada; los caballeros medievales derramaban torrentes de lágrimas a cada paso y se desmayaban toda vez que vislumbraban la posibilidad de una solución muy fácil para un problema difícil; el cortesano de Chesterfield, en cambio, siempre actuaba con serenidad y compostura «Qui nescit dissimulare, nescit regnare», era el lema del hombre que se propone dirigir los destinos de los demás, del hombre que renuncia a regir con la espada y prefiere gobernar mediante hábil diplomacia.

Mientras De Méré hacía de la ociosidad un distintivo de su *honnête homme,* Chesterfield preparaba a su hijo a actuar como miembro del parlamento o como embajador en un país extranjero. La diplomacia constituía una ocupación digna para un hombre de alta prosapia. No se percibía salario alguno; de ahí que pudiesen ejercerla los aristócratas, cuya dignidad no les habría permitido ser remunerados por sus servicios y cuyas riquezas les permitían bastarse con holgura. En el protocolo diplomático de hoy todavía pueden apreciarse vestigios de tradiciones aristocráticas. Me refiero, por ejemplo, a cacerías organizadas por diplomáticos propietarios de fincas en que ya no abunda la caza.

Chesterfield daba por supuesto que la aristocracia había nacido para gobernar. En sus cartas amonestaba a su hijo que evitase toda actividad no acorde con su rango. No debía reírse, pues la risa se consideraba vulgar; tampoco debía actuar con pri-

sas, ya que esto era más bien exclusivo de hombres de negocios. Chesterfield le aconsejaba a su hijo que buscase la compañía de las damas para así adquirir buenos modales; sin embargo, su actitud hacia las mujeres, según lo revela en otras ocasiones, era más bien cínica. De la familia no esperaba grandes cosas. A la religión la consideraba como una «garantía subsidiaria» de la virtud, y sus convicciones religiosas se reducían a una creencia vaga en un ser supremo. Consideraba, sin embargo, que mostrarse aparentemente religioso era indispensable para tener éxito en la sociedad.

También Lord Shaftesbury se ocupó en sus escritos del ethos de la nobleza en la Inglaterra del siglo XVIII. El también consideraba valioso distinguirse de los demás y tener aquellas virtudes que únicamente pueden adquirirse mediante una buena crianza y una prolongada educación.

> Es innegable... que la perfección de la gracia y del donaire en la manera de obrar y de comportarse sólo puede adquirir consistencia entre personas de formación liberal.[45]

Shaftesbury designa con la palabra «virtuoso» el ideal de la personalidad, nombre éste con el que él pone de relieve el papel del gusto en la consecución de la preeminencia y del rango.

> No es sólo aquello que nosotros solemos llamar principio fundamental, sino el gusto el que dirige y gobierna a los hombres.[46]

Según Shaftesbury, incluso la conciencia desempeña un papel de poca monta allá donde falta el buen

[45] A. SHAFTESBURY, *Soliloquy*, primera parte, sección III, par. 3.

[46] A. SHAFTESBURY, *Miscellaneous reflections*, v. III, 177, de «Characteristics».

gusto. El *virtuoso* es un hombre de lo selecto y sabe muy bien qué es consumir bienes. No necesita preocuparse por su existencia. Puede entregarse por entero al arte de vivir refinadamente. El concepto del deber no desempeña ningún papel importante en el sistema moral de Shaftesbury. La virtud es espontánea, y el gusto hace la ley.

Comparado con el ideal francés del hombre de bien, el noble inglés tenía un sentido más alto de la responsabilidad por los intereses de su país. Shaftesbury no habría encomiado una vida de ocio pasada al lado de una buena sociedad e interesada fundamentalmente en hacerse querer personalmente. Daba gran importancia a lo que él llamaba sentido de solidaridad con el género humano. Si él mismo no colaboraba de manera más efectiva en la actividad social y política de su país, ello se debía en parte a su estado de salud, que le retenía alejado de la ciudad.

Lord Shaftesbury manifestaba una actitud muy crítica respecto de la caballería medieval. La Inglaterra del siglo XVIII tildaba de «gótico» o bárbaro todo lo relativo a la edad media. A Shaftesbury le maravillaba cómo a la gente de aquel tiempo podían gustarle tanto aquellas narraciones fantásticas de monstruos muertos por valientes caballeros y cómo eran capaces las mujeres de asumir el papel de árbitros en aquellos combates tan brutales. Tampoco Chesterfield aprobaba a los héroes de Homero. Según él, Aquiles era «además de bruto, un canalla»,[47] pues no dudó lo más mínimo en exponer sus tropas a una derrota por cuestión de una querella privada, y dio muerte a muchos con vileza, todo ello sabiendo perfectamen-

[47] Carta del 27 de febrero de 1749.

te que incluso sin armadura y con sólo llevar una herradura fijada a su talón, a él no le pasaría nada, por ser invulnerable.

No hay necesidad, creo yo, de multiplicar ejemplos sobre ideales de personalidad entre la nobleza para así persuadir al lector de que efectivamente, a lo largo de los siglos, dichos ideales han demostrado poseer semejanzas sorprendentes. Precisamente son estas similitudes las que sugieren la posibilidad de descubrir un tipo de moralidad, un ethos particular, que se distingue notablemente, como veremos luego, de los ideales de la clase media. Recurramos una vez más a Montesquieu para hacer resaltar brevemente esta unidad tipológica.

Según Montesquieu, la existencia de la nobleza se halla estrechamente ligada a la de la monarquía. «Sin monarca, no hay nobleza; sin nobleza, no hay monarca».[48] En una monarquía, el honor «pone en movimiento a todos los miembros del cuerpo político».[49] El honor reemplaza a la virtud.

> Las virtudes que aquí se nos enseñan, son menos lo que nosotros debemos a los demás que lo que nos deben a nosotros mismos; no son tanto lo que nos hace semejantes, sino lo que nos distingue de nuestros conciudadanos.
>
> De las acciones humanas, lo que aquí se juzga es, no si son buenas, sino si son bellas; no si son justas, sino si son grandes; no si son razonables, sino si son extraordinarias...
>
> Respecto a la moral, ya he dicho que la educación de las monarquías debe admitir cierta franqueza y un modo de proceder abierto. En la conversación requieren, desde luego, que haya veracidad. Pero ¿por amor a la verdad? De ningún modo. Sólo la exigen porque un hombre habituado a la veracidad da la sensación de valiente y libre...
>
> ...La educación de las monarquías requiere ciertos modales en el comportamiento. Los que han nacido para vivir en sociedad, han nacido también para agradarse mutuamente...
>
> Pero, por lo general, la cortesía no surge de una fuente tan pura, sino del deseo de distinguirse. En definitiva es el orgullo el que nos hace ser corteses.[50]

Unas pocas décadas antes, Bernard Mandeville escribía en la *Fábula de las abejas:*

> Un hombre honrado no debe engañar ni decir mentiras; debe pagar puntualmente lo que pide prestado en el juego, aunque el acreedor no tenga con qué aparecer como tal; puede, sin embargo, beber y jurar y deber dinero a todos los artesanos de la ciudad, sin preocuparse de sus apremios. Un hombre honrado debe ser fiel a su príncipe y a su patria, mientras se halle en su servicio; pero, si cree que es tratado mal, puede marcharse y hacerles todo el mal posible. Un hombre honrado no debe nunca cambiar de religión por codicia; sin embargo, puede ser todo lo licencioso que quiera y no practicar ninguna. No debe tentar a la mujer ni a la hija ni a la hermana de su amigo, ni a ninguna otra que le haya sido confiada a su cuidado; pero, fuera de éstas, puede dormirse con todas las que le plazca.[51]

Tanto en la exposición de Montesquieu, como en la sátira de Mandeville, podemos fácilmente reconocer rasgos ya advertidos antes. Estos mismos rasgos los repiten constantemente otros autores. En el capítulo 7.° de su *Deontology,* Jeremy Bentham, comparando la moralidad democrática con la aristocrática,

[48] CH. MONTESQUIEU, *o. c.*, libro 1, c. 4.
[49] *Ibid.*, libro III, c. 7.
[50] *Ibid.*, libro IV, c. 2.
[51] B. MANDEVILLE, *La fábula de las abejas*, observación R.

escribía: la primera cree que pagar las deudas en las relaciones comerciales es más importante que pagar las deudas contraídas en el juego; que ser injuriado es más serio que ser puesto en ridículo. La moralidad aristocrática piensa lo contrario. La concepción democrática tiende al utilitarismo, es decir, piensa en los efectos de nuestras acciones; la aristocrática, en cambio, considera que el gusto es el que ha de decidir en la elección de nuestras acciones, y el gusto es algo puramente personal.

El «gentleman»

Según algunos autores, el prestigio de Inglaterra subió de grado más con la exportación del ideal del «gentleman» que con la exportación del carbón. E. Barker, sin embargo, en su libro *Traditions of civility,* trata este ideal no como específicamente inglés, sino como ideal nacido en Europa, derivado de la caballería y combinado con el del *cortegiano.*[52] Es un hecho indiscutible que la parte de Inglaterra en la formación de este concepto fue decisiva. Muchos países europeos aceptaron la palabra con su contenido significativo, llenando así un vacío en sus propios vocabularios.

Resulta interesante observar los sucesivos significados del término «gentleman» en las diferentes ediciones de la *Encyclopædia Britannica,* o repasar las que da el *Oxford english dictionary* (ed. de 1961).

[52] E. BARKER, *Traditions of civility.* Cambridge 1948, c. 5.

El primer significado que aparece en el diccionario acentúa la importancia del linaje. Un gentleman es un

> hombre de noble cuna, o que posee el mismo rango social que el de noble alcurnia; propiamente uno a quien está permitido llevar armas, aunque no pertenezca a la nobleza; se aplica también este término a una persona distinguida, sin definición precisa de su rango.

Ya en tiempo de Chaucer, a finales del siglo XIV, se insistía en determinadas cualidades relacionadas con la nobleza de nacimiento. Al término «gentleman» se le da el sentido de un

> hombre en quien a la nobleza de cuna van asociadas cualidades adecuadas de conducta; y en general se le aplica al hombre de instintos caballerescos y de sentimientos delicados.

Thomas Smith, en su obra *De republica anglorum* (1583), distinguía en la sociedad inglesa cuatro clases: 1) los «gentlemen», 2) los ciudadanos y burgueses, 3) los pequeños hacendados, y 4) los artesanos y trabajadores. Los «gentlemen» se dividían a su vez en *nobilitas major* y *nobilitas minor.* La primera la componían los caballeros con título de «Sir». Respecto a la segunda, leemos lo siguiente:

> Todo aquel que se dedica al estudio de las leyes del reino, frecuenta las universidades, ejerce una profesión liberal, en una palabra, todo aquel que puede permitirse vivir en el ocio y sin necesidad de tener que trabajar manualmente y es capaz de sobrellevar los gastos y las cargas de un «gentleman», dándose el aire de tal... podrá, con razón, ser calificado de «gentleman».[53]

Contra el argumento de que estas condiciones hacen demasiado fácil la consecución de la categoría

[53] *Ibid.,* 130.

de «gentleman», el autor replica que a un «gentleman» de las cualidades descritas, le incumben muchas obligaciones. Se verá sujeto a ser más intrépido y generoso; a mantener en torno a sí siervos ociosos, que no harán sino estar a sus órdenes. Deberá ataviarse y armarse de acuerdo a su rango. Se verá obligado a ser más ilustrado.

La cuestión sobre quién merece, en rigor, el calificativo de gentleman, que hallamos al comienzo de *El cortesano,* todavía sigue discutiéndose un siglo más tarde. En 1662, Henry Peacham ofrece un detallado análisis del problema en su libro *The complete gentleman,* donde emplea la palabra «noble» en el mismo sentido que la palabra «gentleman».[54] La primera cuestión que plantea es si las personas de cuna humilde pueden ser admitidas en la clase de los gentlemen. Para dar más solidez a su actitud afirmativa, el autor recuerda a famosos escritores de la antigüedad cuyos orígenes fueron, por cierto, oscuros y más bien pobres. Virgilio, por ejemplo, era hijo de un portero; Horacio, de un trompetero; Teofrasto, de un carnicero. Otra cuestión que airea es si de un bastardo puede decirse noble de nacimiento o no. La respuesta es positiva, pues la historia muestra que los bastardos han sido muchas veces más sobresalientes y han hecho más méritos que los hijos legítimos. Luego se hace la siguiente pregunta: ¿puede uno perder su nobleza? Si la virtud y los méritos son capaces de dar a uno nobleza, es evidente entonces que el vicio y el demérito también se la pueden arrebatar, razón por la cual la pobreza no empece que alguien sea noble.

[54] HENRY PEACHAM, *The complete gentleman.* Ithaca, New York 1962, c. 1.

Sigue después una interesante argumentación en torno al rango social de las diferentes profesiones. El autor se muestra dispuesto a incluir a los médicos entre los nobles, pero hace la salvedad de que esa liberalidad suya no se refiere a los «cirujanos comunes, a los ginecólogos, a los charlatanes ni a los curanderos iletrados». La posición social de los comerciantes le resulta aún más complicada. Peacham tiende a defenderlos contra la opinión desfavorable de Aristóteles. Como ningún país se basta a sí mismo en lo que a bienes se refiere, el trabajo de los que se dedican al comercio es de gran utilidad. Aunque Peacham no llega a admitirlos abiertamente en la clase de los «gentleman», incluye, sin embargo, al comerciante honrado entre los bienhechores de su patria. Los pintores, los hombres de teatro, los violinistas, los malabaristas, etc., no pueden tener parte alguna en la nobleza ni ser «gentleman», dado que trabajan por su subsistencia y por dinero; los técnicos y los artistas pertenecen todos a la misma categoría.

Como podemos ver por estas observaciones, Peacham no atribuye gran importancia al nacimiento. Su concepción de la nobleza admite que las cualidades de ésta pueden perderse y adquirirse, y que la nobleza de cuna queda fijada para siempre desde que se nace. Los autores de la clase media niegan la importancia del nacimiento con más fuerza, pues tienden a acomodar el ideal del «gentleman» a sus propias aspiraciones. Daniel Defoe distingue entre el «gentleman» de nacimiento y el «gentleman» por crianza y educación. Sobre esto volveremos luego.

Entresaquemos de estas consideraciones la imagen del «gentleman» completo. Ya en el siglo XIV, el nacimiento noble no se consideraba condición sufi-

ciente para ser un «gentleman». En tiempos de Thomas Smith, en el siglo XVI, ya no era un condición necesaria. Lo que obstinadamente sí se repetía a lo largo de los siglos era la imposibilidad de ser un «gentleman» cuando uno se veía forzado a realizar trabajos corporales. La famosa frase

> When Adam dug and Eve span
> Who was then the Gentleman?
> (Si Adán cavaba y Eva hilaba,
> ¿quién era, entonces, el «gentleman»?)

implicaba la idea de que un «gentleman» debía vivir en el ocio o al menos de que no tenía que ocuparse en trabajos corporales. No podía aceptar ningún empleo remunerado y especialmente no podía dedicarse al comercio.

> Hay más de uno en esas grandes familias, escribía Joseph Addison, que preferiría ver a sus hijos morir de inanición como «gentleman» antes que trabajar en un negocio y ejercer una profesión como corresponde a su dignidad. Este talante hace que varias partes de Europa rebosen de orgullo al par que de extrema pobreza.[55]

John Stuart Mill escribía:

> La palabra «gentleman», en una de sus acepciones comunes, venía a significar todo aquel que vivía sin trabajar; en otra, todo aquel que vivía sin trabajar corporalmente.[56]

Si un «gentleman» trabajaba, su trabajo tenía que ser de aficionado, tenía que ser un «hobby» desinteresado, una actividad realizada por capricho. Es interesante advertir que muchos escritores famosos ingleses aseguraban que sus manuscritos habían llegado al editor por condescendencia hacia un amigo que deseaba publicarlos. No correspondía a la categoría de un «gentleman» tomar sobre sí tal trabajo. Shaftesbury insistía en que la publicación de sus escritos era asunto de su secretario; que él no se preocupaba de ello. Trabajar por un salario era digno de desprecio, entre otras razones porque sometía la independencia de una persona al control de un extraño. No se podía imaginar al *megalopsucos* de Aristóteles a las órdenes de un patrón.

Los diferentes autores se expresaban diversamente en torno a lo que suponían que había de contribuir el bagaje intelectual de un «gentleman». Peacham, que era un hombre del renacimiento, subrayaba la importancia de la formación intelectual de la poesía y de la música. Según él,

> la poesía es capaz de transformar la rusticidad en cortesía, de hacer del libertino una persona honesta... de trocar el odio en amor, la cobardía en valor, y, en una palabra, de mandar como una reina en todos los afectos e inclinaciones.[57]

También a la música le atribuía efectos beneficiosos; la picadura de una tarántula, decía, sólo podía curarla la música.

Los escritores ingleses concordaban en la necesidad de que el «gentleman» estudiara derecho, ya que esperaban que tomaría parte en los asuntos concernientes al gobierno de su país.[58]

> Difícilmente pueden ser considerados nobles, aquellos que, poseyendo cualidades extraordinarias, colocan su

[55] «The Spectator», 1711, núm. 108.

[56] JOHN STUART MILL, *System of logic*, 1875, II, 240.

[57] H. PEACHAM, *o. c.*, 92.

[58] THOMAS ELYOT empleó la palabra «governor» en el título de su libro *The book of the governor*, 1531.

> luz bajo un celemín y se entregan a la contemplación en un retiro estoico.[59]

El latín y el griego han sido obligatorios hasta nuestros días. Se ha advertido muchas veces que estas lenguas clásicas servían de barrera social, y excluían de la categoría de «gentleman» a los que no eran *instruidos* en ellas, si bien carecía de importancia el que de hecho las dominasen o no.

Es opinión muy generalizada que el carácter de un «gentleman» era considerado más importante que sus dotes intelectuales. Ser demasiado inteligente, afirmaba Aldous Huxley en uno de sus escritos, es arriesgarse a no ser «gentleman». Un embajador francés en Inglaterra aconsejaba a los extranjeros que se proponían visitar aquel país que no fueran brillantes en la sociedad, ya que eso suscitaría sospechas más que admiración. Se estimaba que los del continente reafirmaban su posición social hablando, y que los ingleses, en cambio, la reafirmaban callando.

Distinguirse del vulgo era una preocupación constante del «gentleman», aunque, al ser más bien conformista, no tenía ambición alguna en distinguirse de los miembros de su propia clase. Su categoría quedaba reflejada en sus modales: su modo de hablar, de comer, de vestir, de ser cortés. Era siempre muy sensible a la opinión que los de su clase podían tener de él.

El «gentleman» se muestra cauto en sus compromisos; pero, si se compromete, nunca deja de cumplirlos. De todos es conocida la expresión «gentleman's agreement» («palabra de caballero»), que viene

[59] H. PEACHAM, *o. c.*, 12.

a significar un acuerdo que obliga, a pesar de no hacerse por escrito. Al ser él digno de confianza, el «gentleman» se fiaba de todos y tomaba a todos en serio. Respetaba asimismo la vida privada de los demás.[60] Nunca cuenta lo que le han contado, aunque no se le haya pedido explícitamente que guarde el secreto de lo que se le ha informado. Jamás se aprovecha de la debilidad de sus adversarios.

En cuanto a sus distracciones, el «gentleman» puede practicar muchos deportes. La equitación y la caza son particularmente adecuados a su rango. Los viajes también han de incluirse en su formación. Los que le escuchaban a Ulises el relato de sus aventuras demostraban también tener en alta estima los conocimientos derivados de los viajes. Es un hecho de sobra conocido que la aristocracia británica y la clase alta ha solido ir siempre al extranjero para dar un toque final a su formación. Samuel Richardson, al describir a su héroe Sir Charles Grandison, ateniéndose a los modelos aristocráticos, tuvo en cuenta el hacerle ir no sólo al continente, sino también al oriente medio. En el siglo XX, los viajes han dejado de ser privilegio de los nobles y de los ricos.

Al delinear la figura del «gentleman», no deben pasarse por alto los elementos estéticos. El «gentleman» debía ser el «ornato y deleite de la sociedad».

> En el caballero completo aparecen todas las perfecciones grandes e imperecederas de la vida con maravilloso brillo y resplandor; lo que él dice y hace va todo acompañado de unos modales o más bien de un

[60] Según E. A. SHILS, este rasgo falta en la cultura norteamericana, cultura popular «totalmente abierta», desarrollada sin la influencia de modelos de comportamiento aristocrático. Véase *The torment of secrecy*. London 1956.

encanto que atrae la admiración y la simpatía de todo el que le observa.[61]

Taine opinaba que el concepto de «gentleman» era diferente del concepto francés de *gentilhomme*.

> *Gentilhomme* evoca idea de elegancia, delicadeza, tacto, cortesía exquisita, dignidad serena, caballerosidad, pródiga liberalidad, intrepidez radiante; y tales eran los rasgos salientes de la clase superior francesa.

Al «gentleman» inglés lo distingue, en cambio,

> su independencia económica, el estilo de su mansión, cierta apariencia exterior, lujo en sus costumbres... A esto se añade, en los intelectualmente más cultivados, una educación liberal, los viajes, la instrucción, los buenos modales y el conocimiento del mundo.[62]

No creo que esta comparación sea muy convincente, pues las diferencias apuntadas no quedan suficientemente demostradas. Es cierto que se dan rasgos diferentes, al menos los debidos a la diferencia de situación política. Después de la revolución, la nobleza francesa no ejerció ningún poder, en cambio los patricios ingleses, hasta principios del siglo XX, participaron activamente en el gobierno de su país.

Antes de acabar con estas observaciones, me es imposible silenciar el libro de Thorstein Veblen, *The theory of the leisure class (Teoría de la clase ociosa)*. Veblen no especificaba si lo que él describía era la clase media alta americana o la aristocracia de la sociedad primitiva. Sin embargo, su libro no puede dejar de entrar en nuestras consideraciones, ya que

[61] RICHARD STEELE: «The Guardian», núm. 34, 1713, citado en la obra de A. SMITHE-PALMER, *The ideal of a gentleman, or a mirror for gentlefolks*. London 95-96.

[62] HIPPOLYTE TAINE, *Notes on England*, 1874, 173-176, citado por SMITHE-PALMER, *o. c.*, 48.

introduce conceptos que con frecuencia se han demostrado útiles a la hora de describir un peculiar estilo de vida; me refiero a los conceptos de ociosidad sustitutiva *(vicarious idleness)*, consumo sustitutivo *(vicarious consumption)*, consumo singular *(conspicuous consumption)* y despilfarro singular *(conspicuous waste)*.

Según Veblen, en la clase del ocio las actividades no industriales son por lo general más apreciadas. Entre ellas, como ya he dicho, las más consideradas son las referentes al gobierno, las relaciones con las cosas de la guerra, las relativas a las prácticas religiosas, y los deportes. Siempre que los hombres en una sociedad primitiva emprenden una actividad industrial, debe demostrar ésta una excelencia que no admita comparación con la sosegada diligencia de las mujeres. En las sociedades primitivas, la clase del ocio generalmente surge de una forma de vida predatoria, basada en la guerra y en la caza. Cuando la supervivencia de una sociedad no depende de la guerra ni de la caza, el ocio se considera entonces más propio de los que están a la cabeza. Si el patrón no se entrega a un ocio singular, lo hace sustitutivamente, rodeándose de numerosos siervos desocupados. Estar rodeado de mucha servidumbre le da un halo de «seguridad y confianza divina» y una «complacencia despótica» propia de un hombre acostumbrado a dirigir y gobernar. La servidumbre ha aprendido perfectamente a dar relieve a la dignidad de su patrón, siguiendo un elaborado código ritual.

Las clases altas, según la exposición de Veblen, se entregan a un consumo singular, consumiendo únicamente cosas raras y de gusto exquisito. Su casa desempeña la función de consumidores sustitutivos,

y el despilfarro constituye una de las notas distintivas de pertenencia a la clase privilegiada. En un grupo pequeño, el miembro de la clase alta pone de manifiesto su despilfarro del tiempo. En grupos grandes, en los que resulta imposible controlar la vida de cada uno, se demuestra más útil recurrir a un despilfarro singular de bienes. Poseer cosas de ninguna utilidad da realce al prestigio de su propietario; por ejemplo, la posesión de praderas sin explotar o de un gran número de caballos de carreras.

Las ropas buenas y bien limpias dan a entender que uno no trabaja con ellas. La vestimenta ha de ser costosa y deberá cambiarse a menudo. Las mujeres, con su inactividad y sus vestidos, son las más indicadas para exhibir una vida de ocio y de consumo.

La clase alta es conservadora, y el conservadurismo sirve como distintivo de honorabilidad. La propensión al continuo cambio es más bien de gente vulgar.

Estoy completamente de acuerdo con las observaciones críticas que C. Wright Mills hace en la introducción a una reciente edición del libro de Veblen. Mills cree que Veblen infravaloró el papel de la flor y nata y que no tuvo en cuenta que el ocio no podía atribuirse a todos sus miembros. Podía, sí, según pienso, atribuirse sin restricción alguna únicamente a las mujeres, cuyo papel puramente decorativo en la clase media alta ya ha sido subrayado por diferentes autores.

En las descripciones que se han venido dando del «gentleman» se puede observar la creciente importancia de lo que Adkins llamaba valores cooperantes, en oposición a los valores competitivos. Sin embargo,

en la exposición de Veblen, la «comparación envidiosa» sirve de apoyo a las excelencias competitivas, que son reminiscencias del espíritu predatorio.

En el ethos de la nobleza europea, el concepto del honor representaba, como ya sabemos, un papel muy importante. Sería interesante observar en qué clase de grupos sociales puede esperarse que este valor florezca. El espíritu de emulación, por ejemplo, es particularmente evidente entre los kwakiutl de la isla de Vancouver, poseídos de un deseo insaciable de superioridad y practicantes de un singular despilfarro, conocido con el nombre de «potlatch». En algunos pastores montañeses, como los tatras de Polonia, antes de que los corrompiera el turismo y de que sucumbieran a la uniformación general del país, ha podido constatarse una actitud llena de dignidad, de grandeza interna, y una fidelidad absoluta a las promesas, cueste lo que cueste.

> La honra y el desprestigio, escribe J. G. Peristiany, constituyen la preocupación constante de los individuos miembros de sociedades reducidas y pequeños grupos, en los que las relaciones de persona a persona, opuestas a las anónimas, son de importancia suma y en los que la personalidad social del actor es tan significativa como su profesión.[63]

La observación de que la insistencia en la importancia de la honra es típica de grupos pequeños con relaciones de persona a persona resulta convincente y es válida para el espíritu caballeresco desarrollado entre los pastores montañeses arriba mencionados. Sin embargo, este factor no parece ni necesario ni

[63] Introducción a *Honour and shame: the values of mediterranean society*, ed. por J. G. PERISTIANY. London 1965.

suficiente para desarrollar esa inquietud y preocupación por el honor. El sentido del honor, como ya señalé, puede desarrollarse en sociedades estratificadas en las que una clase, no necesariamente caracterizada por relaciones personales, tiene un sentimiento de superioridad y trata de justificarlo y de mantener a los intrusos a una distancia prudente.

Pitt-Rivers admite que existe también una tendencia a insistir en el honor en grupos que viven al margen de la ley y señala ciertas semejanzas entre las bandas del hampa y la aristocracia, pues ambas se saltan despectivamente las prescripciones legales. El duelo entre aristócratas era un ejemplo de una forma de administrar la justicia que no tomaba absolutamente en cuenta a los magistrados del estado.[64] Puesto que el hombre de bien se distinguía por su orgullo e independencia, difícilmente podía esperarse el desarrollo de esta clase de personalidad en grupos sometidos largo tiempo a una opresión humillante. El hecho de que los montañeses tatras no hayan servido nunca, contribuía sin duda a su actitud.

Yo sólo puedo aquí plantear cuestiones, sin intentar responderlas. Sería interesante explicar por qué los *spartiatai* de la antigua Esparta, a pesar de dedicarse exclusivamente a actividades militares, de no tener que trabajar por su subsistencia y de poseer una conciencia común de superioridad sobre los *hilotas,* no han desarrollado, en cambio, ningún sentido del honor personal. Quizá ha sido su espíritu gregario, tan vivamente descrito por Jenofonte, el que no ha promovido en ellos el afán de competir por una superioridad personal.

[64] *Ibid.*, c. 1.: *Honour and social status,* 30-31.

El ethos relacionado con las tradiciones caballerescas, que traté de exponer más arriba, puede considerarse como un tipo de ideal en el sentido de Max Weber. Tratándolo como unidad tipológica, podemos buscar esta clase de estilo de vida, como ya lo hicimos antes, no sólo entre los privilegiados de una sociedad estratificada, sino también fuera de esa clase. Al proceder así, empleamos este concepto en el mismo modo en que empleamos el concepto de feudalismo en la antigua Grecia o en el Japón del tiempo de los samurai. Siempre que hablamos de feudalismo, pensamos en su forma clásica, representada por la Francia medieval. El feudalismo francés es la unidad tipológica a que nos referimos cuando consideramos el feudalismo de épocas y países diferentes. Un feudalismo de condiciones diferentes de las del feudalismo de la Francia medieval, puede acercarse al modelo de ésta, sin ser exactamente igual en todos sus detalles históricos

Cuando hablamos de la moral puritana, podemos referirnos a ella o bien como fenómeno histórico, representado por ciertas sectas religiosas de Europa y América en una época determinada, o bien como un tipo definido de moral, caracterizado, por ejemplo, por una actitud especial hacia el placer y la vida sexual. En este sentido, se ha atribuido una moral puritana a la Unión Soviética y a la tribu de los dobu, tal como aparece en el libro de Ruth Benedict, *Patterns of culture.*

Al hablar de la moral cristiana, en cambio, no está tan claro que nos refiramos a un mismo tipo

de moral. Si la consideramos como fenómeno histórico, deberíamos más bien hablar de moralidad cristiana en plural; pues, por ejemplo, la doctrina de san Francisco de Asís difiere grandemente de la moral cristiana predicada por san Alfonso de Ligorio. Cuando Nietzsche, en su *Genealogía de la moral,* criticaba la moral cristiana como moral del débil que elogiaba la bondad y el humanismo para inutilizar a los fuertes, él se refería a su vez no a un fenómeno histórico, sino a un *tipo* de moral con claro predominio de virtudes de bondad y suavidad.

Al hablar de la moral burguesa, yo también procuraré atenerme a un tipo de ideal. Especificarlo, sin embargo, constituye, desde el principio, un problema de difícil solución.

Si no es difícil establecer quién está en la cima de la escala de una determinada sociedad en que la nobleza de cuna es uno de los criterios para decidirlo, el concepto de clase media, en cambio, es, desde luego, muy vago e indeterminado. De hecho, diferentes autores, al describir la clase media, lo han hecho refiriéndose a grupos sociales distintos. Así, por ejemplo, W. Sombart, en su conocido libro que lleva por título *Der Bourgeois,* con el término «bouorgeois» se refiere él al *homo œconomicus* urbano, que toma parte en los procesos de producción y distribución de bienes en un sistema capitalista. Esta categoría queda aún más restringida por el hecho de que el autor no toma en cuenta la minoría judía, que él describe en otro libro.

Cuando E. Goblot, en su interesantísima obra *La barrière et le niveau. Etude sociologique sur la bourgeoisie française moderne,* caracteriza su libro como

estudio de la burguesía francesa moderna, piensa, a su vez, en un grupo social constituido por personas pertenecientes a la así llamada *société,* pero no a la aristocracia. Para ser admitido a este grupo se requieren buenos modales, ciertos ingresos y una educación superior, al menos en los hombres. Este grupo se compone de profesionales, tales como abogados, médicos e ingenieros, y constituye un conjunto análogo al así llamado «intelligentsia» de la Europa oriental.

A los comerciantes y a los artesanos, no los considera Goblot de la clase media; sin embargo, para el sociólogo danés Svend Ranulf, tanto los comerciantes como los artesanos y los pequeños empleados de oficina vienen a constituir el objeto de su libro, *Moral indignation and middle class psychology,* publicado en Copenhague en 1938. Según él, este grupo social de la clase media se halla determinado ante todo por los ingresos de sus miembros. Los autores que atribuyen el pacifismo a la clase media piensan asimismo, según Ranulf, en los comerciantes y artesanos. En cambio, pasan por alto a los soldados profesionales que, en razón de sus ingresos, también deberían ser incluidos en dicha clase media.

La literatura marxista en general, y Marx y Engels en particular, han usado la palabra «burguesía» en un modo más bien ambiguo. Algunas veces la han empleado para designar a todos los privilegiados en cuanto grupo opuesto al proletariado. En este sentido, la misma nobleza pertenece a la burguesía. Otras veces, han aplicado el término a una determinada clase urbana, cuándo en armonía cuándo opuesta a la nobleza. La clase media baja, según el esquema marxista, constituye la tercera clase de la sociedad burguesa, que, como todos saben, se compone de los

que tienen los medios de producción, pero no emplean trabajadores. Esta categoría comprende pequeños artesanos, así como labradores de pocas tierras, es decir, grupos generalmente no incluidos en el concepto corriente de pequeña burguesía, pues la etimología de la palabra sugiere su relación con la vida urbana.

Estos ejemplos son clara muestra de la confusión que reina respecto a la cuestión sobre qué grupos se consideran clase media. Dos autores ingleses, R. Lewis y A. Maude, deploran la vaguedad de este concepto en su libro *The english middle class,* publicado por primera vez en 1949 (Londres). Según sugieren en tono de broma, antes de la segunda guerra mundial podía incluirse en la clase media inglesa a todos aquellos que usaban servilletero en las comidas, distinguiéndolos así de los miembros de la clase alta, que en cada comida cambiaban de servilleta, y de los del proletariado que no la usaban nunca. Pero este criterio dejó de ser válido después de la guerra, que trajo muchos cambios en las costumbres de los pueblos.

Cualesquiera que sean los criterios usados para distinguir a la clase media, ésta no es, ni mucho menos, homogénea. Este hecho aparece suficientemente claro en A. Meusel, autor del artículo *Middle-class,* en la *Encyclopædia of the social sciences.* Los comerciantes, los artesanos, los empleados de oficinas, los maestros y los clérigos no sólo tienen tradiciones diferentes, sino también intereses diferentes.

Para evitar todas las dificultades relacionadas con el concepto de clase media, voy a tomar como punto de partida un hecho bien conocido: concretamente,

que en la segunda mitad del siglo XIX se puede observar un ataque a la así llamada moral burguesa en varios países de Europa. Partiendo de esta observación crítica, podemos, desde luego, esbozar una imagen de dicha moral. De todos modos se debe tener presente que, al hacerlo, la imagen será caricaturesca; sin embargo, valiéndonos de este material, podremos poner en claro el tipo de moral que buscamos.

El ataque a la moral burguesa observado en la Europa del siglo XIX, partía de tres direcciones: de los izquierdistas, de los autores procedentes de la clase alta o partidarios de sus ideales, y de los bohemios, que muy a menudo se aliaban con la izquierda socialista. A pesar de las grandísimas diferencias de estos grupos, las imágenes que presentaban de la moral burguesa eran muy parecidas. Este ataque fue muy fuerte en Francia, Alemania, Noruega y Polonia, si bien es cierto, por otra parte, que la clase media desempeñaba un papel diferente en cada uno de estos países. Fue entonces cuando la palabra «burgués» adquirió su sentido peyorativo. «Llamo burgués a todo el que piensa vulgarmente», decía el novelista francés Gustave Flaubert.

Pasemos revista a los rasgos que con más insistencia se han atribuido a la moral burguesa. Tomaré en cuenta la crítica de la conducta del burgués sólo en tanto en cuanto se suponía que él generalmente la aceptaba y que era conforme a sus ideales.

Mientras el ethos de la clase alta alababa el que uno se distinguiese por hechos extraordinarios, se consideraba que el burgués acariciaba un ideal de mediocridad y evitaba todos los extremos no conformes con una conducta de término medio. La tenden-

cia a evitar extremos iba asociada al temor a ideas audaces. Se creía que esta actitud hacía al burgués amante de la paz y reaccionario.

Georges Sorel, en su libro *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (Paris 1929, publicado en su primera edición en 1918), opinaba que esta clase es la que menos preocupaciones ocasiona a los gobernantes y que constituye el ideal de moralistas, economistas y filántropos. Toda vez que un burgués trataba de tener ideas propias que podían demostrarse inconvenientes para los que estaban en el poder, podía fácilmente ser reprimido y amansado mediante una invitación a una fiesta organizada por un miembro de la clase alta; pues, según Sorel, el burgués sentía gran respeto por la jerarquía social. El presidente francés Millerand, dice Sorel, se valió en repetidas ocasiones de esta estratagema. Su huésped burgués abandonaba en seguida sus ideas peligrosas, sintiéndose muy honrado por su invitación. Y nunca dejaba de informar al conserje sobre el gran honor concedido, pues el conserje era una persona cuya voz era decisiva para la formación de la opinión pública burguesa de Francia.

Mientras la clase alta no advierte, o más bien finge no advertir las necesidades económicas, el burgués se ve absorbido por estos problemas. Piensa constantemente en el dinero y ahorra para asegurarse a sí y a sus hijos mejor suerte. Descuida y no hace caso del presente para asegurar el futuro. Su actitud es la de la renuncia, y uno de sus más importantes lemas es: sacrifícate y acumularás riquezas. Marx, en su conocida crítica contenida en su obra *La sagrada familia*, opinaba que el burgués, por pretender asegurarse una vida mejor, se abstenía precisamente de aquello que hacía que la vida valiese la pena.

A la moral burguesa se la ha calificado a menudo de rigorista. Svend Ranulf, en el libro arriba citado, trata de demostrar que siempre que sube al poder la clase media se puede observar un aumento de la severidad del código penal y una mayor tendencia a moralizar por parte de la prensa y de la literatura. Tal severidad, según él, es consecuencia de la constante renuncia. Hoy emplearíamos la palabra «frustración». El autor, en su libro anterior, *Jealousy of the Gods and criminal law in Athens. A contribution to the sociology of moral indignation,*[65] se esfuerza en mostrar que la indignación moral —es decir, una inclinación desinteresada a infligir un castigo— es, en realidad, una envidia disfrazada.

El deseo de imponer un castigo es, en su opinión, desinteresado cuando proviene de una persona totalmente ajena. Según Ranulf, no encontramos tal inclinación, por ejemplo, en los héroes de la *Ilíada.* Siempre que un hombre o un dios, en los poemas de Homero, inflige un castigo, lo hace porque ha sido ofendido *personalmente.* En el siglo v antes de Cristo, tanto los dioses como los hombres empezaron a insistir en severos castigos, *a pesar de no verse afectados en sus intereses.* Ranulf atribuye este cambio al influjo creciente de la clase media. Las clases altas, con un sentido de superioridad, no han mostrado tendencia alguna al rigorismo. Los conceptos de culpabilidad, de pecado, de castigos en el infierno, no han desempeñado nunca un papel importante en esta clase. Tanto Sombart como Ranulf están de acuerdo en que la envidia constituye una fuerza impulsora en el ethos burgués. Pero, mientras Ranulf ve en la

[65] Publicado en danés en 1930; el primer volumen en inglés apareció en 1933, y el segundo en 1934.

envidia el resultado de una disciplina de renuncia impuesta, Sombart ve en ella la causa de virtudes especialmente significativas, como la economía y la diligencia, opuestas, naturalmente, a las virtudes de las que la clase alta alardeaba.

El ataque del ala izquierda contra la moral burguesa se dirigía particularmente contra el egoísmo de la clase media, y le echaba en cara su falta de virtudes civiles, su ineptitud para la cooperación y su limitación a los intereses familiares inmediatos. Estos rasgos no eran ciertamente exclusivos de la clase media; sin embargo, el burgués se convertía en cabeza de turco de ataque y sufría así por pecados propios y ajenos.

Mientras a Marx le indignaba el egoísmo y el sentimentalismo barato del burgués, el ala derecha y los bohemios le echaban en cara su actitud torpe hacia el arte y la belleza. La clase alta relacionaba íntimamente los juicios de valoración estética con los morales; el burgués, en cambio, era considerado absolutamente insensible a las cuestiones de belleza. Era proverbial su actitud inculta hacia el arte; si se trataba de pintura, se presumía que el burgués sólo la estimaría si ésta imitaba bien la realidad. Desde Maupassant hasta Céline, la literatura francesa ha solido satirizar con frecuencia el espíritu burgués. También lo han hecho Daumier y Gavarni en sus pinturas. En Alemania, la música se hizo eco de este mismo espíritu antiburgués. Schumann, por ejemplo, compuso su *Carnaval* contra los burgueses incultos; la obra acaba con una *Marcha contra el enemigo*. En Inglaterra, Matthew Arnold (1822-1888) se sublevaba contra aquellos cuya única mira era el dinero, y entre ellos incluía a los burgueses. Decía que

eran tercos, contrarios a toda novedad y dotados de un sentido común imperturbable. Arnold señalaba que los incultos burgueses eran ante todo los puritanos de la clase media. Y se proponía liberarlos de las tradiciones hebreas y guiarlos hacia el mundo helénico.

En el siglo XX, la así llamada moral burguesa había tomado ya una forma definida, y la palabra «burgués» un sentido peyorativo. Es interesante advertir que, incluso en los movimientos típicos de la burguesía, como el fascismo y el nacionalismo, se usó la palabra «burgués» con desprecio. Así lo hicieron tanto Mussolini como Goebbels. Hitler condenaba el pacifismo burgués. Rudolf Hoess, jefe del campo de Auschwitz, habla en su autobiografía de su educación como miembro de las milicias S.S. A sus colegas, dice Hoess, se les acusaba de tener una mentalidad burguesa si se negaban a tomar parte en actos de crueldad a que los obligaba la educación que recibían. ante escrúpulos burgueses sentimentales.

En su libro *Escape from freedom (El miedo a la libertad)*, Erich Fromm atribuía a la clase media a lo largo de la historia amor al fuerte, odio al débil, mezquindad, hostilidad, espíritu ahorrador rayano en tacañería (tanto en dinero como en sentimientos) y ascetismo. La actitud mental del burgués era, según él, estrecha:

> sospechaban del extraño y lo menospreciaban; mostraban curiosidad y envidia hacia sus conocidos, y ocultaban su envidia bajo el ropaje de indignación moral. Su vida entera se basaba en el principio de la estrechez, tanto económica como psicológica.[66]

[66] ERICH FROMM, *Escape from freedom*. New York 1941, 212.

Como vemos, la baja burguesía, que en Alemania se vio obligada a pagar con sus ahorros acumulados a fuerza de sudor el coste de la primera guerra mundial, no gozaba de ninguna consideración ni estima.

En la literatura marxista, la palabra «burgués» se usó tan a menudo para calificar algo de odioso y repulsivo, que perdió gradualmente todo significado descriptivo definido, para funcionar únicamente como expresión de desaprobación.

Benjamin Franklin

Una vez dibujada, por así decir, la caricatura del ethos burgués, me gustaría descubrir el original que posó ante los pinceles. Con otras palabras, me gustaría ver los autores que propagaron *como positivos* los lemas y valores desprestigiados por sus críticos.

Parece oportuno estudiar ante todo aquella época en que la clase media comenzó gradualmente a adquirir importancia. Desde el siglo XVII, un número de autores burgueses empezó a subrayar en Europa la importancia de las profesiones de la clase media y a establecer comparaciones entre sus ideales y los de la nobleza. Sirva como ejemplo el libro de James Savary, *Le parfait négociant (El perfecto negociante)*. Lo escribió en 1675, a instancias de Colbert, ministro de Luis XIV.

El libro es un elogio del comercio, especialmente del comercio así llamado al por mayor. En la opinión

del autor, el comercio fue creado por Dios con el fin de fomentar la armonía y el amor entre los hombres. Dios distribuyó los bienes expresamente de manera desigual, con el propósito de hacer que los hombres dependiesen los unos de los otros. La riqueza del país depende del comercio. El comercio paga los costes de la guerra, sostiene a la corte y da vida a todos sus encantos. Elogios de esta clase repitieron más tarde, casi al pie de la letra, varios autores burgueses, como por ejemplo Daniel Defoe y Richard Steele. Estos elogios concluían generalmente con una enumeración de las virtudes que el negociante había de poseer.

Con el fin de componer una lista de virtudes burguesas, voy a tomar como representantes de la ideología de la burguesía a Benjamín Franklin, de América, a Daniel Defoe, de Inglaterra, y a C. F. Volney, de Francia. Franklin y Defoe eran contemporáneos. Volney, después que la clase media francesa llegó al poder, ocupó una posición análoga a la de Defoe, si bien éste le precedió en medio siglo.

A partir de Max Weber, se ha hablado de Franklin relacionándolo constantemente con el desarrollo de la moral burguesa, y un biógrafo suyo incluso lo ha calificado de primer burgués. Los historiadores de ética no mencionan generalmente su nombre, porque sólo se ocupan de las doctrinas morales de filósofos académicos. Sin embargo, todo aquel que se proponga ofrecer una idea de conjunto sobre la vida moral humana no puede, a mi juicio, pasar por alto una personalidad tan influyente. Tanto él como sus doctrinas gozaron de gran popularidad en Francia; su *Poor Richard's almanack (Almanaque del buen Ricardo)* llegaba incluso hasta Polonia.

La actitud recomendada por Franklin apunta hacia el éxito de la persona humana dentro del mundo. Para tener éxito, hay que tener confianza en sí mismo y no en un poder sobrenatural. La virtud ha de medirse por su utilidad. En una famosa conferencia pronunciada en 1735 en la logia de los masones y que lleva por título *La negación de sí mismo no constituye la esencia de la virtud,* Franklin se opone a la opinión de que las acciones virtuosas han de ser medidas por el esfuerzo necesitado para su realización. Trata de lunático a todo aquel que da preferencia a una acción determinada por el mero hecho de oponerse a sus inclinaciones. Cumplir con el deber no es beneficioso porque está mandado, sino que está mandado porque es beneficioso. Por eso nos interesa ser virtuosos, y no hay cualidades más adecuadas para hacer mejor la suerte de un hombre pobre que las de la honradez y la integridad.

También a la religión la consideraba Franklin desde el punto de vista de su utilidad. Le es beneficioso al hombre, decía, creer en la inmortalidad del alma y en un Dios que protege a los hombres y los recompensa o los castiga después de la muerte.

Max Weber consideraba a Franklin el apóstol del ideal del hombre digno de confianza. Un hombre digno de confianza no sólo ha de ser industrioso y modesto, sino que lo ha de parecer. Por eso ha de vestir con sencillez, ha de evitar ser visto en las tabernas y ha de estar siempre ocupado.

> El golpeo de tu martillo a las cinco de la mañana o a las nueve de la noche hace que tu acreedor, al oírlo, esté dispuesto a esperar otros seis meses más.

En vez del ocio singular y extraordinario de las clases altas, hallamos aquí una singular y extraordinaria diligencia. «Zorro que duerme, no caza gallinas», dice el buen Ricardo.

Para lograr la reputación de un hombre digno de confianza, tiene que ser uno puntual en sus asuntos y evitar todo lo que pueda parecer despilfarro. No sólo el gobierno de la propia casa, sino la vida entera ha de planearse de forma metódica. Por su autobiografía sabemos cómo Franklin iba progresando metódicamente en trece virtudes que él consideraba particularmente importantes. Eran las virtudes de la templanza, el silencio, el orden, la decisión, la modestia, la diligencia, la sinceridad, la justicia, la moderación, el aseo, la serenidad, la castidad y la humildad. En cuanto a las dos últimas virtudes, según sus propias palabras, no consiguió llegar al completo éxito.

Franklin relacionaba el sentido del orden con el de previsión, y el de previsión con el de precaución y prudencia. «Ama al vecino, pero no derribes tu tapia». «Nadie puede ser engañado si antes no se ha fiado». Sin embargo, para la mayoría de los que lo han interpretado, en la doctrina de Franklin era central su actitud hacia el dinero.

El fue el primer autor en expresar la nueva actitud capitalista, en contraste con la actitud que Weber llama tradicional, es decir, la actitud de aquellos que, al ser mejor pagados por su trabajo, dedican a éste menos horas, prefiriendo más ocio y más dinero.

Las ideas de Franklin fueron recomendadas en Estados Unidos hasta principios de este siglo. Horatio Alger, por ejemplo, fue un escritor conocido de narraciones constantemente estructuradas sobre el tema.

«De la miseria a la riqueza»; y cuando murió, en 1899, tenía muchos imitadores.

Dos siglos después del *Almanaque del buen Ricardo,* de Franklin, Robert S. Lynd y Helen Merrill Lynd publicaron su clásico estudio sobre una ciudad del interior de los Estados Unidos, llamada con el nombre ficticio de Middletown. Middletown era una ciudad de pequeños negocios, especialmente adecuada para llevar a cabo una investigación sobre las actitudes e ideología de la clase media baja. Los trabajos de investigación duraron de 1920 a 1929, año en que publicaron el libro *Middletown.* Los autores siguieron estudiando el desarrollo de la ciudad hasta 1935, y en 1937 publicaron un segundo volumen con el título de *Middletown in transition.* Las normas de conducta a que se atenía el habitante término medio de la ciudad, recogidas por los autores y ofrecidas en las páginas 403-410 de su obra, pueden servir como ejemplo de la influencia permanente que Franklin ha ejercido en su propio país.

Daniel Defoe

Ningún otro escritor, en el campo de la literatura, es de manera tan clara el portavoz de la clase media comerciante de su tiempo, así se expresaba un historiador francés refiriéndose a Defoe. Esta opinión es ampliamente compartida, y con razón, según parece. Yo también la suscribo.

La concepción de Defoe sobre la personalidad ideal se halla expresada en sus obras *The complete english tradesman (El perfecto comerciante inglés), The complete english gentleman (El perfecto gentleman inglés)* y *Robinson Crusoe.* Por la autobiografía de Franklin, sabemos lo mucho que le impresionaron a él las ideas de Defoe.

Según Defoe, los comerciantes son una bendición pública. Inglaterra debe estar orgullosa ante todo de sus ocupaciones mercantiles. El comercio ha contribuido a la potencia de Inglaterra más que sus conquistas militares. El rey Carlos II tenía razón cuando repetía que los comerciantes de Inglaterra constituían su verdadera nobleza. Defoe tiene perfecta conciencia de la importancia del dinero, «el gran esencial», como solía llamarlo. En *The complete english gentleman* (escrito en 1728-1729, y publicado después de la muerte de Defoe), un comerciante, al echarle en cara un hacendado de no ser «gentleman», le replica: «Pero puedo comprar un 'gentleman'». Al igual que Franklin, también Defoe considera que el dinero es una importante condición para ser virtuoso. «Si el vicio prevalece, ello se debe más a la falta de dinero que a la inclinación desordenada», dice en *The true-born englishman (El verdadero inglés).*

Robinson Crusoe es la encarnación de los valores representados en el ideal burgués de la persona que se autorrealiza, que se eleva por sus propios esfuerzos. Como recordarán, el principal móvil que incita a Robinson a abandonar su casa y a embarcar hacia otras tierras es su determinación a hacerse rico. El libro no puede, naturalmente, ser considerado como un elogio a la vida primitiva, aunque Rousseau lo haya visto así y lo haya recomendado por ese motivo. Después del naufragio, por ejemplo, el héroe salva

todos los restos de civilización que puede, con el fin de tener luego el máximo confort.[67] Para sobrevivir se ve precisado a valerse de todas las así llamadas virtudes burguesas: previsión, frugalidad, economía, paciencia, orden y prudencia. Su respeto por la contabilidad queda manifiesto en los inventarios de las cosas que posee, las cosas que ha traído del barco, los nativos que mata, los aspectos positivos y negativos de su situación presente. Ha naufragado en una isla desierta —ése es su fracaso—; pero vive, mientras sus compañeros han perecido ahogados —ésa es su suerte—. Ha quedado sin ropas; pero ha tenido la fortuna de ir a parar a una isla de clima cálido, en que no hacen mucha falta los vestidos —de nuevo un punto a favor—. Los libros de un comerciante deberían hallarse siempre como la conciencia de un cristiano, limpios y sin mancha. Así sonaba el lema de Defoe, que, por lo demás, raramente siguió en su vida privada.

Muchos críticos de Robinson Crusoe han puesto de relieve su pobre bagaje emocional. No siente, por ejemplo, ningún afecto hacia su fiel esclavo Xury, a quien vende sin más. Tampoco repara en las bellezas de la naturaleza; sólo una vez advierte la tranquila superficie del mar, y esto ocurre precisamente en los momentos en que está sufriendo un mareo. Cuando después de veinte años se encuentra con un compatriota, la emoción no le impide pensar primero en sus propios intereses monetarios. Promete ayudar al capitán, a cambio de un pasaje libre a Londres para sí y para su siervo. Dado que Robinson ha logrado guardar una suma considerable de dinero del barco,

[67] A. A. ELISTRATOWA, *Defoe*, en *Historia de la literatura inglesa*, en ruso. Moscú y Leningrado 1945.

no hace este pacto por necesidad; lo hace, más bien, movido de una actitud propia de su mentalidad.[68]

En *The complete english gentleman,* Defoe distingue dos categorías de «gentleman», a saber, el «gentleman» de nacimiento y el «gentleman» por educación o formación. Defoe ataca vivamente a los primeros y muestra un deseo ardiente de pertenecer a los segundos. Los hijos mayores del noble son incultos. Sus tutores nunca les han exigido nada, por miedo a perder el empleo. El futuro heredero sólo sabe hablar de perros y de caza. Es incapaz de escribir una carta sin faltas. Es agresivo, gritón y vulgar. No se interesa por sus propiedades, y maneja el dinero como si su vocación fuese el despilfarro.

El verdadero «gentleman» es el que lo es por formación y educación. Después de echar abajo la barrera de los privilegios del linaje y del nacimiento, Defoe ataca la barrera de aquella educación impartida sin miras técnicas ni profesionales y que tanta importancia daba al conocimiento del griego y del latín. ¿Por qué no hemos de enseñar a los estudiantes en su propia lengua?; ¿por qué no los hemos de familiarizar con los clásicos ingleses? «Un gentleman puede ser erudito sin griego ni latín». Y puede incluso serlo, aunque no haya frecuentado ninguna universidad y haya cultivado su inteligencia sólo con lecturas. Muy a menudo Defoe concede que no es posible tratar como «gentleman» a la primera generación de comerciantes. Sin embargo, la puerta a la clase alta debe abrírsele al hijo que ha adquirido un mayor refinamiento. Su origen puede ser todo lo moderno e insignificante que quiera; pero, si ha

[68] Véase P. DOTTIN, *Daniel Defoe et ses romans*. Paris 1924.

asistido al colegio y ha completado su educación con viajes, lecturas y tratos selectos, y sobre todo si tiene una conducta modesta, cortés y de «gentleman», por más que se lo menosprecie, será realmente un auténtico «gentleman», no por su nacimiento, sino por sus méritos personales. Los modales y las maneras pueden adquirirse, de ahí que les atribuyesen gran importancia no sólo los que defendían su propia posición social contra una invasión desde abajo, sino también aquellos que aspiraban a subir ellos mismos, o, por lo menos, sus hijos, a un puesto mejor en la escala social.

Los tipos de personalidad ideal que Franklin y Defoe nos ofrecen tienen muchos rasgos en común: confianza en sí mismos, espíritu ahorrativo, frugalidad. Los dos autores tienen en alta estima la ciencia, particularmente notable en Franklin, que con tanto éxito participó en su progreso; ninguno de los dos simpatizaba con el clero; en lo que a sus creencias religiosas se refiere, los dos se inclinaban más bien del lado de los deístas. Subrayo esto último contra la opinión de Weber de que el espíritu primitivo burgués se halla relacionado y en estrecha dependencia con el puritanismo. Franklin fue un hombre de la ilustración, no un puritano.

A pesar de ciertas analogías, el clima general de las ideas de Franklin es muy diferente del que aparece en las obras de Defoe. A Defoe le absorbían sus aspiraciones. Su «gentleman» perfecto tenía que estar temporalmente dotado de las virtudes burguesas, ya que éstas eran necesarias para hacer dinero. Una vez logrado el éxito, el «gentleman» compraría, según se estimaba, propiedades e imitaría a los de la clase noble. Franklin estaba muy lejos de pensar así, y se daba por satisfecho con acumular riquezas y gozar de la estima y consideración humanas debidas a su calidad de *self-made man.*

C. F. Volney

Constantin François Chassebeuf Volney es muy poco conocido. Vivió durante la revolución francesa. La asamblea nacional necesitaba un código moral que sirviese para la enseñanza de la moral seglar y se basase no en la religión sino «en el sentimiento natural y en la razón». El código de Volney, del que se esperaba la solución a esta necesidad, apareció en 1793 y ha sido considerado a menudo como un comentario a la declaración de los derechos. Llevaba por título *La loi naturelle ou catéchisme du citoyen français.* Según el autor, su código estaba tan rigurosamente demostrado como los asertos de física o de matemáticas, ya que se basaba en la constitución biológica del hombre. El código estaba naturalmente ideado como oposición al decálogo. Se hallaba formulado en diez breves preguntas y respuestas, con el fin de mostrar así tanto la analogía como las diferencias fundamentales. La ley natural, que debía constituir la base de todas las demás normas, quedaba formulada con el postulado «¡Consérvate!» («Conserve-toi»). Este postulado lo derivaba Volney del hecho fundamental de que todos los hombres quieren sobrevivir, evitar el dolor y ser felices, y de que con razón piensan primero en sí mismos.

Veamos cómo se imaginaba Volney al seguidor de las normas de su catecismo. En primer lugar, su

virtud no consistiría ya en la renuncia (opinión entonces en boga, compartida por Franklin, Hume y Helvetius, y típica de los autores que se oponían a la ética religiosa). Le estaría, además, permitido buscar su propio bien y tendría que promover los intereses de otros únicamente en cuanto esto le diera derecho a verse correspondido. Para conservarse, debería ser ilustrado, tener dominio de sus pasiones, ser esforzado y activo. La ociosidad pasaba a ser considerada como la madre de todos los vicios. «Trabajar es rezar» («Travailler, c'est prier»). La pobreza no era, ni mucho menos, una virtud. Volney opinaba con Franklin que es difícil que un saco vacío se mantenga derecho. En la expresión de sus ideas, la palabra *honnête* ya no tenía el mismo significado que para Chevalier de Méré. Para Volney, «honnête» significaba digno de confianza en asuntos de dinero. El *honnête homme* de Volney tenía que producir más que lo que consumía, y el buen equilibrio en la administración de sus haberes constituía el criterio de su virtud.

> Las virtudes del hombre y sus vicios pueden apreciarse de modo infalible fijándose en la proporción entre sus gastos y sus ingresos.

El cumplimiento de sus obligaciones económicas contraídas era prueba de rectitud y de honradez. En general, la actitud de un hombre hacia el dinero era sintomática de su valor moral.

Por naturaleza, el hombre no tenía, según Volney, obligaciones para con los demás, y en las relaciones con sus prójimos lo único que debía observar era un equilibrio entre el dar y tomar *(la balance du donné au rendu)*. En razón de la esperada reciprocidad de servicios, la virtud era útil a todos. No suponía Volney desinterés en el que la practicaba. Los crímenes eran para él, al igual que para Bentham, el resultado de un error de cálculo, y la virtud siempre recompensaba. El hecho de no ser necesaria la renuncia garantizaba la no transgresión de las normas morales.

Es general la opinión de que las clases sociales en su ascensión al poder predican el ascetismo y la renuncia y de que después de su victoria se entregan a la práctica de una ética hedonista. Para ilustrar esta teoría, se suele recurrir a la época de Oliver Cromwell, y se la compara con la de la restauración, o al rigorismo predicado por la clase media italiana antes de llegar al poder. Los escritores franceses de antes de la revolución, sin embargo, no confirmaron esta opinión. Helvetius y Holbach abogaron por el hedonismo, y la ética de Volney sirvió de pauta tanto a la época revolucionaria como a la posrrevolucionaria. Su código tuvo varias ediciones en tiempos de Guizot, autor del famoso estribillo. «Enrichissez-vous!»

Las analogías entre las ideas de Franklin y las de Volney son manifiestas. Los dos son contrarios a la renuncia, alegan la utilidad como criterio de virtud, elogian la diligencia, la frugalidad y la prudencia, y están convencidos de que una adecuada actitud hacia el dinero es esencial a la virtud. Estas similitudes demuestran una vez más que la moral recomendada por Franklin no dependía necesariamente del protestantismo. Volney había sido educado en las tradiciones católicas; sin embargo, su religiosidad se reducía a una vaga creencia en un ser supremo.

Los datos que hemos aportado son, a mi modo de ver, suficientes para mostrar la diferencia entre los

principios morales sostenidos por la nobleza y los abogados por la clase media.

La nobleza no se preocupaba de asuntos monetarios, pues daba por supuesta la riqueza. Esto no significa, naturalmente, que los nobles fuesen indiferentes a los negocios; ahora bien, si un noble pensaba en obtener beneficios y ganancias, debía ocultar esa su actitud interna y procurar no darla a entender. Si practicaba la frugalidad, debía hacerlo de manera oculta; la magnificencia, de todos modos, era, en su caso, obligatoria. La actitud de la nobleza hacia el trabajo era diferente de la de la clase media. El esfuerzo físico sólo se le permitía al noble en los deportes.

Distinguirse de los demás constituía, como sabemos, la eterna preocupación de la nobleza. Esta actitud le exigía al noble una distinción tanto de los miembros de la propia clase como una distinción del vulgo. El ethos burgués, en cambio, no ha tenido mayor interés en esto. Las consideraciones de tipo estético no desempeñaban papel alguno en los códigos burgueses. El gusto nada tenía que ver en asuntos de moral, y tampoco era obligatorio poseer un encanto especial para ganarse los corazones de los demás.

Fusión de ethos burgués y ethos de la nobleza

Durante el siglo XIX, la clase media fue haciéndose rica y diferenciándose. Las máximas de Franklin ya no correspondían a la alta clase media, que iba

imitando cada vez más el estilo de vida de la nobleza; de ahí que las fuesen dejando para la baja clase media. La clase media alta llegó así a adquirir una interesante fusión del ethos noble con el ethos burgués, fusión que llegaría a hacerse bien perceptible en los cambios de significado introducidos en el concepto de «gentleman». «'Gentleman', ese extraño híbrido típicamente inglés, de señor feudal y burgués», escribía Mary Beard en su *History of the business man.*[69]

Para ilustrar esta fusión permítaseme hacer referencia a dos significativas novelas: *The Forsyte saga (La saga de los Forsyte),* de John Galsworthy, y *Los Buddenbrooks,* de Thomas Mann.

Según Galsworthy, la clase media alta se formó, en Inglaterra, durante los cuatro años del reinado de la reina Victoria; por su lenguaje, su apariencia exterior, su moral y sus costumbres, llegó a no distinguirse de la nobleza. En el prefacio de su obra escribe:

> Si la clase media alta está destinada, junto con otras clases, a pasar al amorfismo, al quedar recogida aquí, en estas páginas, permanece como bajo cristal, para que la contemplen todos los que recorran el amplio y desordenado museo de las letras. Aquí descansa, conservado como en su propio jugo: *El afan de poseer...* Tantos han escrito y alegado que sus familias eran los Forsyte auténticos, que casi anima ello a creer en la tipicidad de esta especie imaginada.

Como recordarán, el club de los Hotch Potch se negaba a admitir al viejo Jolyon como miembro, porque era «comerciante». Pero admitieron al joven

[69] MARY BEARD, *History of the business man.* New York 1938, 568.

Jolyon, por haber recibido éste educación en Eton y en Cambridge. Después de retirarse de corredor de fincas, profesión, a su juicio, deplorable, Swithin se entregó a los

> gustos de naturaleza aristocrática, pues consideraba que a un hombre distinguido no debería habérsele permitido nunca manchar su mente con el trabajo.
>
> Swithin, siguiendo el impulso que más tarde o más temprano impele a ciertos miembros de toda gran familia, se dirigió a la oficina de heráldica, donde le aseguraron que indudablemente él era de la misma familia que los famosos Forsite, con 'i', cuyo escudo de armas llevaba un faisán en su parte superior. Swithin no compró el escudo de armas; pero, al cabo de un tiempo, en su coche, en los botones del cochero y en los pliegos de escribir aparecía la figura del faisán. Imperceptiblemente, el resto de la familia fue adoptando también el faisán. Excepto el viejo Jolyon.

Imitando a la aristocracia, Soames se compró una quinta y reunió una colección de cuadros, pues una galería de pintura podía ser una buena prueba del carácter aristocrático de su propiedad. Soames no era ningún entendido en arte y no coleccionaba cuadros para luego admirarlos. Más bien veía en ello una buena inversión. El elemento destructor de la belleza se introduciría en la familia con Irene y el joven Jolyon.

Aunque imitase el estilo de vida de la nobleza, la clase media alta se veía obligada a conservar algunos rasgos distintivos relacionados con la inestabilidad de sus miembros. Un noble no tenía por qué preocuparse en conservar su posición, ya que ésta era de carácter definitivamente fijo por su nacimiento. Un aristócrata pobre permanecía siendo aristócrata; en cambio la posición de un burgués tenía sus altibajos. De ahí que el burgués tuviera que esforzarse por

prestar atención a determinados signos visibles de su estado social. El burgués de la clase media alta no sólo debía dar la sensación de persona distinguida, sino también de persona respetable. Su respetabilidad se manifestaba tanto en el vestir como en los muebles y decoración de su gabinete de trabajo y biblioteca. Recuerden los trajes impecables de Soames.

Algunos autores atribuyen a este deseo de dar la sensación de respetable el cambio de moda que se advertía alrededor del 1835 en Europa. Los hombres del siglo XVIII llevaban colores brillantes, encajes y joyas. Ahora, en cambio, suelen llevar colores oscuros o neutros, y camisas blancas con cuellos y puños almidonados. Ya no llevan joyas, excepto quizá un anillo con un escudo de armas. Las joyas han quedado para las mujeres. Había que ir dejando todo lo que no tenía mucho valor, ya que era fácil imitarlo.

Un miembro de la clase media alta tenía que interesarse por una buena educación. Se requería por lo menos una corta estancia en la universidad, no tanto por aprender algo cuanto por adquirir buenas relaciones y refinar los propios modales, que precisaban de un largo y elaborado entrenamiento. La moral referente a la sexualidad era mucho más rigurosa en la clase media alta que en la nobleza. La aristocracia, como ya advertí, admitía sin más las relaciones ilícitas.

> Todos estaban comprometidos en la misma y abierta conspiración con que la 'sociedad' trataba de apartarse de la moral victoriana, sin faltar por ello a las formas de la cortesía y del decoro.[70] Lo importante, se pen-

[70] BÁRBARA TUCHMAN, *The proud tower*. Bantam Edition, 1967, 57.

saba, era evitar todo lo que a las clases inferiores les pareciese escandaloso. En este sentido, el código era rígido.[71]

Mientras a los miembros de la clase media alta les preocupaba distinguirse de las clases inferiores y trataban de vivir en total conformidad con los requisitos exigidos a los de su clase, los aristócratas no sentían ninguna necesidad de un cuidado tal y podían permitirse ser diferentes dentro de su propia clase. Bárbara Tuchman considera esa libertad de poder ser diferente como un distintivo de clase propio de aristócratas.[72] Ellos podían permitirse estilos propios y cosas de excepción. De hecho, hubo un buen número de excéntricos en la aristocracia inglesa. Interesantes ejemplos pueden hallarse en la autobiografía de Bertrand Russell.

La distancia entre la clase media y la nobleza era más acusada en Francia que en Inglaterra. La nobleza en Inglaterra estaba relacionada con la ciudad en razón de la producción lanera; la aristocracia francesa, en cambio, se ocupaba más de los asuntos agrícolas, por lo cual entró en un conflicto de intereses con la población urbana.[73] La fusión de rasgos burgueses y de nobleza se vio favorecida, en Inglaterra, por el mayorazgo, ya que los hijos no primogénitos con frecuencia iban a la ciudad y se dedicaban a la vida de los negocios.

En 1925, el autor francés E. Goblot publicó un libro, que ya he citado, intitulado *La barrière et le niveau (La barrera y el nivel)*, y que viene a ser una ilustración de la fusión o síntesis de las normas de

[71] *Ibid.*, 32.
[72] *Ibid.*, 4, 33.
[73] M. BEARD, *o. c.*, 206.

conducta aristocrática y burguesa. La «barrera» del título viene a significar que la sociedad distinguida descrita por el autor defendía su territorio contra la infiltración de advenedizos. El «nivel» subraya la conformidad requerida dentro de la clase. Las virtudes heroicas no constituían objeto de admiración porque eran extraordinarias y, como tales, desconcertantes. La sociedad distinguida hacía muestra de rasgos de nobleza tales como desdén por el trabajo corporal y por el ejercicio de profesiones asalariadas, cortesía, tacto, largueza y, al mismo tiempo, era cumplidora de sus compromisos económicos: «Generoso como un 'gentleman' y puntual como un comerciante».[74]

Según una opinión muy difundida, la clase victoriosa impone a la vencida su jerarquía de valores, sus ideales de personalidad. Los hechos se encargan de desmentir esta idea, al menos por lo que a Francia se refiere. A pesar de haber perdido la aristocracia su influencia política con la revolución, seguía, sin embargo, siendo admirada e imitada por parte de la clase media victoriosa. Esta admiración puede verse en las novelas de Balzac y de otros escritores, aun de la actualidad.

En los *Buddenbrooks* de Thomas Mann nos encontramos con una de las más distinguidas familias de Lübeck, ciudad de antiguas y venerables tradiciones de la clase media. El héroe, Thomas Buddenbrook, es un «gentleman» refinado y elegante. Sus maneras son tan impecables como su modo de vestir. Ello le da, como en el caso de Soames Forsyte, sensación de seguridad. La alta sociedad de la ciudad

[74] Es una expresión recomendada por el «Spectator» y atribuida a uno de los antepasados de Sir Roger de Coverley.

aprecia su porte distinguido y su habilidad en el negocio. En su familia es patente el culto a la dinastía. Los acontecimientos más importantes de la vida familiar quedan registrados en el libro de oro, y el heredero hereda un anillo como los que llevan los escudos de armas de nobleza. Tonia, hermana de Thomas, por presiones de familia, renuncia a su amor a un futuro médico. Sabe lo que sus familiares esperan de ella y no quiere afligirlos casándose con una persona de estado social inferior. Incluso cuando imita a los de la nobleza, Thomas Buddenbrook se siente al mismo tiempo superior a ellos porque sabe llevar de manera más eficiente los negocios. El hacendado aristócrata de Maiboom no merece crédito alguno desde el punto de vista financiero, y de lo único que se siente capaz, al constatar que su ruina es inevitable, es de suicidarse. Al igual que para los Forsyte, el arte y la belleza constituyen también para los Buddenbrook una auténtica amenaza. La esposa de Thomas lleva una vida muy sui generis, totalmente absorbida por la música y por un violinista, a quien ella acompaña al piano. El hijo único de Thomas se interesa asimismo mucho más por Bach que por los negocios de su padre.

La situación de privilegio y exclusividad de la nobleza duró mucho más en Alemania que en Inglaterra. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, los grandes industriales comenzaron a añadir «von» a sus apellidos y a mantener costosos castillos construidos según el estilo feudal.[75]

En el capítulo 2.°, al final de mis observaciones referentes al papel desempeñado por los factores económicos sobre la moral, dejé para más tarde el tratar

[75] M. BEARD, *o. c.*, 569 ss.

del influjo de las clases sociales y de sus intereses económicos, con la intención de volver sobre este asunto después de haber distinguido dos tipos ideales de moral en el capítulo 4.°. Los resultados generales de mis consideraciones sobre este tema pueden resumirse como sigue:

El tipo ideal de la así llamada moral burguesa fue extractado ante todo de escritores de la clase media; la exposición de la moral de la nobleza, en cambio, se basó en escritos de autores aristócratas o en obras que se ocupaban expresamente de éstos. Ahora bien, no hemos podido constatar ninguna relación necesaria entre estos dos tipos de moral y el respectivo fondo de clase de ambos. La moral burguesa representada en nuestro tipo de ideal era, como advertimos, muy parecida a la que profesaba Hesíodo en *Los trabajos y los días,* si bien Hesíodo ocupaba una posición social bien distinta. El ethos de la nobleza, a su vez, pudo observarse, por ejemplo, en ciertos grupos de pastores montañeses.

Los ideales caballerescos han atraído a novelistas de la clase media, como Samuel Richardson, en Inglaterra; el romanticismo, representado en gran parte por escritores igualmente de la clase media, ha estado también bajo el hechizo de dichos ideales. El utilitarismo en ética, interpretado como doctrina que juzgaba las acciones según sus efectos sobre la felicidad humana, fue considerado a menudo doctrina de la clase media. Sin embargo, sus defensores van desde Thomas Chubb, autor inglés de origen humilde, hasta el barón francés Holbach. Adviértase además que, si sus sostenedores provenían de ambientes burgueses, de los mismos ambientes provenían sus contrarios, como Francis Hutcheson o Joseph Butler.

Diderot, de quien a menudo se ha dicho que representaba, con los demás enciclopedistas, los intereses de la clase media ascendente, tradujo al aristócrata Shaftesbury, atraído evidentemente por sus ideas. También se ha argumentado a menudo que la llamada a la tolerancia, típica de la ilustración en general y de la ilustración inglesa en particular, se debía a la clase media, deseosa de negociar con toda clase de personas sin tomar en cuenta las diferencias de credos religiosos. Sin embargo, fue Shaftesbury, hombre sin interés alguno en los negocios, quien de manera más vehemente protestó contra toda interferencia en las creencias y convicciones religiosas. Por eso, a pesar de todos mis respetos por el papel de los intereses económicos de clase en la configuración del ethos respectivo, yo considero este factor como uno entre muchos otros.

El concepto de «moral»

Al llegar al final de mis consideraciones, me gustaría volver sobre las dificultades relacionadas con el concepto de moral que apunté al principio de este libro. Señalé entonces el hecho de que la situación de una sociología de la moral no es esencialmente diferente de la situación de una sociología de la religión o de una sociología del arte. Unos creen que la religión ha de implicar la existencia de seres sobrenaturales. Otros opinan que es esencial la distinción entre sagrado y profano. Otros, finalmente, hablan de religión siempre que entra en juego el concepto de ortodoxia. Este último y amplio concepto permite

hablar de religión incluso en el caso de ideologías ateas, cuando se imponen éstas a las personas bajo amenaza de tratarlas de herejes si se niegan a aceptarlas.

Si la sociología de la religión puede hacer alarde de toda una serie de logros, tampoco tiene por qué considerarse desacertado tratar cuestiones de sociología moral sin haber definido antes con exactitud el concepto de moral. En realidad, no nos vimos precisados a valernos de tal definición en la parte principal de nuestras consideraciones, cuando advertimos que el respeto a la vida humana puede depender de las cifras de nacimientos, o que la división del trabajo puede fomentar la solidaridad entre los hombres. En todos estos casos consideramos suficiente estar de acuerdo sobre el carácter moral del respeto a la vida humana, o contar con la solidaridad entre los valores morales. Si la variable dependiente demostrara ser de orden no moral, se nos culpará únicamente de transgresión.

Asimismo, al hablar de teorías referentes al conjunto de la moral, nuestro procedimiento normal ha sido examinar su contenido e intentar su refutación. Aquí nos ha bastado nuevamente señalar un fenómeno que no se acomodara a la teoría y fuera admitido como moral para demostrar que la teoría en cuestión no era valedera, por lo menos en cuanto teoría universal.

El concepto de moral participa de la suerte de todos los conceptos definidores de un campo de valoraciones. La moral tiene que ver con asuntos relacionados con la alabanza o elogio, y con la culpabilidad. Una persona que considera indiferente un tipo de conducta, lo excluirá del campo de la moral. Así,

por ejemplo, un traje de baño excesivamente reducido puede provocar la indignación de ciertas personas; para otras, en cambio, el asunto es de orden estético y no moral. Una realidad así hace que no haya esperanza alguna de encontrar una definición capaz de satisfacer a todas las mentalidades. Los que han sido educados en las tradiciones cristianas consideran especialmente importante la moral sexual; para otros, en cambio, la mayoría de tales problemas no tiene nada que ver con la moral.

David Hume opinaba que la distinción entre virtudes morales y otras cualidades o dotes humanas encomiables no constituía un legado afortunado del pasado.

> Los antiguos moralistas, los mejores, no hacían distinción material alguna entre las diferentes especies de dotes intelectuales y faltas, sino que trataban a todas por igual denominándolas virtudes y vicios, y convirtiéndolas indiscriminadamente en objeto de sus razonamientos morales.[76]

Es bien sabido que los antiguos atribuían la palabra *areté* a todo lo que era digno de elogio, no sólo en los hombres, sino también en los animales. A la prudencia, que, según Cicerón, conduce al descubrimiento de la verdad y nos preserva del error y de la equivocación, la citaba dicho autor a una con la magnanimidad y la justicia. Al establecer paralelos entre los grandes hombres de Grecia y los de Roma, Plutarco enumeraba, también sin distinción alguna, toda clase de méritos y deméritos de los personajes.

[76] DAVID HUME, *A treatise of human nature,* en el capítulo: *On natural abilities,* y en el apéndice IV de su obra *Enquiry into the principles of morals* que lleva por título *Of some verbal disputes.* Véase *Hume's moral and political philosophy,* ed. por H. D. Aiken, 1948, 288.

> Sus razonamientos morales censuran a la vez, de manera libre y natural, a las personas y a los modos de comportamiento.[77]

Esa era, a juicio de Hume, la práctica habitual de los autores que no relacionaban la moral con la religión. La separación de las virtudes morales en un campo propio y aparte se debió al influjo cada vez mayor de la religión. Los filósofos, o mejor, los teólogos con apariencias de filósofos, al ver que ciertas virtudes y ciertos vicios, por el hecho de depender de la voluntad, pueden ser recompensados o castigados, los apartaron en una clase separada y los denominaron morales.

Hume consideró desafortunado este hecho. Lo que calificaba de habilidades naturales, tales como dotes o talentos intelectuales, no eran, según él, esencialmente diferentes de las así llamadas virtudes morales. Hume apoyaba su teoría con los siguientes argumentos:

1. Las virtudes morales no ocupan esa posición tan importante que los hombres generalmente piensan, esa posición que las coloca por encima de todos los demás valores. A los hombres les da miedo pasar por buenos y condescendientes, pues ello podría interpretarse como falta de inteligencia, y con frecuencia se jactan de más excesos de los que en realidad han cometido, con el fin de que se los tome por avisados y sagaces. Parece evidente que la satisfacción de sí mismo procede tanto del valor y de la animosidad como de la superioridad espiritual, debida, por ejemplo, al ingenio y a la destreza. Los hombres se sienten asimismo profundamente mortificados en su amor

[77] *Ibid.,* 289.

propio, toda vez que les vienen a la memoria hechos y situaciones pasados en que se comportaron con estupidez o malos modos.

> ¿No es acaso el principal motivo de vanidad nuestra valentía o nuestro saber, nuestra ingeniosidad o nuestro estilo de vida, nuestra facilidad de palabra o nuestra gracia, nuestro gusto o nuestras habilidades? Todo esto procuramos mostrar con esmero, cuando no con ostentación; y generalmente damos prueba de mayor deseo de sobresalir en ello que en las mismas virtudes sociales...[78]

2. Después de mostrar que las virtudes morales no merecen el puesto excepcional que se les atribuye, Hume sostiene que muchas de ellas no son voluntarias. La valentía, la ecuanimidad, la paciencia, el dominio de sí, etc., dependen muy poco o nada de nuestra elección. A un temperamento apasionado se le juzga con mayor severidad cuando se extralimita más; sin embargo, precisamente en esas circunstancias su voluntariedad es mucho menor.

3. Hume está de acuerdo en que la aprobación dada a las habilidades naturales es un tanto diferente de la que se da a las virtudes morales; sin embargo, también los sentimientos suscitados por las diferentes virtudes morales pueden diferir cualitativamente los unos de los otros. La benevolencia atrae; la justicia, en cambio, produce estima. La agudeza de entendimiento y el genio engendran estima; la chispa y el humor, en cambio, atraen.

> Cada virtud —la benevolencia, la justicia, la gratitud, la honradez— provoca un sentimiento o sensación diferente en el espectador.[79]

[78] *Ibid.*, 285.

[79] DAVID HUME, *A treatise of human nature*. Everyman's Library, II, 301.

4. El último argumento con que Hume apoya su postura va dirigido contra la opinión que sostiene que las virtudes morales son las que inducen a la acción. Tampoco aquí ve Hume razón alguna para hacer una distinción entre las así llamadas aptitudes naturales y las virtudes morales. La prudencia, la sagacidad y el sano juicio también inducen a la acción.

Estos argumentos explican por qué «todos aquellos moralistas cuya mentalidad no ha sido viciada por una adhesión esclava a un determinado sistema», no establecen diferencias entre los diversos rasgos de carácter encomiables y citan a la benevolencia como perteneciente a la misma clase que la prudencia, y a la sagacidad al lado de la justicia. Todas estas virtudes son igualmente útiles tanto a la persona que las posee como a todos los demás.

Comencemos con la observación histórica de Hume. No parece cierto que los antiguos no distinguieran una categoría específica de aprobación, y respectivamente, de desaprobación moral, ni que los teólogos fueran los primeros en establecer distinciones de esta índole. Sócrates, en el diálogo *Gorgias,* sostenía que es mejor sufrir una injusticia que cometerla. ¿Qué quería decir con aquello de «mejor»? Es evidente que «mejor» no significa allí «más agradable», pues sería un aserto psicológico manifiestamente falso.

Aristóteles en el libro 7.° de su *Etica a Nicómaco* afirmaba que prefería al hombre que hacía algo vituperable arrastrado de una fuerte pasión, a aquel que hacía lo mismo sin sentimiento ni emoción alguna. Consideraba peor al hombre que golpea a otro sin sentir indignación ni ira, que al que lo hace en un acceso de cólera pasional. Esta misma preferencia

era, a su vez, de orden moral. En *Los tópicos,* Aristóteles trataba como moral la cuestin de si es mejor ser obediente a los padres o a la ley en el caso de que sea imposible obedecer a ambos. Ejemplos de esta clase abundan en su obra y podrían encontrarse no sólo en Aristóteles, sino también en otros filósofos de la antigüedad.

De ahí que la observación histórica de Hume no sea convincente. Por lo que al *meritum* de sus afirmaciones se refiere, es fácil ver que su inclinación a anular la distinción entre virtudes morales y lo que él llamaba aptitudes naturales, como ingenio, buena memoria o facilidad de comprensión, se debía al hecho de suponer una teoría general de juicios de valor. Esta teoría afirmaba que siempre que aprobamos una determinada clase de conducta, lo hacemos por el placer que de ella nos resulta. A la luz de esta teoría y el hecho de que, al adoptarla, no podemos trazar una línea definida entre el placer resultante de una broma graciosa y el proveniente de la servicialidad de alguien, Hume concluye que no hay posibilidad (ni necesidad) de establecer distinciones entre las virtudes morales y otras disposiciones o cualidades agradables. Su teoría llega a la no aceptación de una distinción entre valores morales y otra clase de valores fundada en *razones psicológicas.* Sin embargo, deja abierta la posibilidad de establecer distinciones, basándose en criterios que no sean psicológicos.

La separación de las virtudes morales de las demás virtudes por el motivo de que las primeras eran necesariamente voluntarias, la atribuía Hume al clero. Aristóteles, sin embargo, como sabemos, dedicó el libro tercero de su *Etica a Nicómaco* a tratar de la

distinción entre conducta voluntaria y conducta involuntaria, distinción que él consideraba evidentemente importante desde el punto de vista moral.

He citado la opinión de Hume porque es la más radical, pues llega incluso a negar la racionalidad y utilidad de la distinción de una clase separada de valores. Aunque no comparto su postura, estoy completamente convencida de que todo intento por establecer tal distinción clara y precisa trae consigo dificultades e inconvenientes.

En la primera parte de este libro he distinguido cinco grupos de problemas que pueden hallarse en aquellos libros que se ocupan expresamente de cuestiones éticas. Fueron los siguientes: 1) problemas referentes a la eficacia de nuestras acciones, que convendría tratar por separado bajo el título de «praxiología»; 2) problemas referentes al método mejor para alcanzar la felicidad, que podrían entrar a formar parte de una «felicitología»; 3) problemas referentes a los valores en general, que habría que denominar «axiología general»; 4) problemas sobre cómo organizar las relaciones interhumanas para lograr la armonía entre los hombres; y 5) problemas referentes al ideal de personalidad que se quisiera ver encarnado en las personas unidas por dichas relaciones armoniosas. Como soy partidaria de un tratamiento por separado de los tres primeros de estos grupos, los dejo ahora aparte. Parémonos a considerar un poco más de cerca los otros dos restantes.

La primera dificultad que quisiera señalar es la que se refiere a la posición que ocupa la así llamada ética de la prudencia. Joseph Butler, filósofo inglés del siglo XVIII, consideraba que las virtudes como la prudencia, la templanza y la parsimonia, al ser útiles

a aquellos que las poseían, no pertenecían a la categoría de las virtudes morales. Al moralista, según él, no le interesa si la conducta es beneficiosa o perjudicial al que la pone en práctica, y sólo interviene cuando están en juego los intereses de los demás. John Stuart Mill, en su libro *On liberty (Sobre la libertad),* distinguía de modo parecido entre verdades o principios de prudencia y verdades o principios morales. No tenemos derecho, afirmaba, a oponernos a que una persona abuse del alcohol, si con su conducta sólo se perjudica a sí mismo, ya que su abuso será una falta contra un principio de prudencia, pero no contra una verdad o principio moral.

Salta a la vista la utilidad personal de virtudes como la perseverancia, el control de sí mismo, la diligencia, la puntualidad y el esmero. Nos ayudan mucho al conseguimiento de nuestros fines personales, cualesquiera que éstos sean, tanto si merecen aprobación como si son dignos de censura. Sirven tanto a los intereses de los que desean hacerse ricos, de los que quieren adquirir dominio de una nueva técnica o de una nueva profesión, como a los intereses de los que planean robar un banco. Si fuésemos a excluir estas virtudes de la categoría de virtudes morales, el ethos de la clase media quedaría reducido a casi nada, pues, como hemos visto, se compone principalmente de virtudes dictadas por la prudencia, según se ejemplifica en el *Almanaque del buen Ricardo,* de Franklin, o en el *Robinson Crusoe,* de Defoe.

La incertidumbre respecto al puesto que le corresponde a la ética de la prudencia constituye la primera y más importante cuestión controvertible a la que es preciso dar una respuesta, si se quiere

determinar con exactitud el significado del concepto de moral. Y en caso de decidirse a excluir los principios de prudencia del ámbito de los preceptos morales, deberá afrontarse la dificultad que entraña el trazar la línea divisoria.

El segundo punto sobre el cual quisiera llamar la atención, está relacionado con los influjos que los ideales de personalidad ejercen sobre nuestra aprobación y respectivamente sobre nuestra desaprobación moral. He aludido arriba a preceptos morales cuyo papel consistía en facilitar y ordenar con armonía las relaciones interhumanas. Sin embargo, sucede que este papel se halla en desacuerdo con ciertos ideales de personalidad. Para evitar conflictos, sería ciertamente aconsejable tener una sociedad compuesta de conformistas, una sociedad de dóciles ovejas sin ideas propias e imposibilitadas de pensar por su cuenta. Contra una sociedad así, levantamos nuestro grito de protesta en nombre del ideal de una personalidad, en nombre de la dignidad humana.

Siempre que surge en nuestras consideraciones el concepto de dignidad, se demuestra insatisfactoria la caracterización de las normas morales como normas cuya finalidad consista en eliminar fricciones y roces. Lo mismo vale respecto a la opinión de que la finalidad de las normas morales es reducir el innecesario sufrimiento humano y promover la felicidad general. Un empleado que adula a su jefe con el propósito de obtener algún favor, no es digno de aprobación, aunque su adulación agrade a su jefe y aunque él mismo pueda sacar el provecho deseado de su modo de comportarse. El hecho de que el adulador se degrade resulta particularmente relevante y provoca nuestra desaprobación. Es un nuevo elemento que ha

de tomarse en cuenta. Pensamos asimismo en la dignidad humana cuando rechazamos ciertas formas de coerción u opresión, cuando desaprobamos la pena de muerte, la esclavitud, el que los padres obliguen a casarse a su hija.

En su *Treatise of government (Tratado sobre el gobierno),* Locke consideraba fundamental la norma de que ningún hombre puede ejercer soberanía sobre otro, a menos que éste se lo autorice. No es del sufrimiento humano de lo que aquí se trata, como tampoco es al sufrimiento humano al que nos referimos cuando hablamos de los derechos humanos. Un adulto tiene derecho a disponer de su propia persona, tiene derecho a una información correcta por parte de su gobierno, tiene derecho a expresarse con libertad, no porque sufriría si se le privara de tal derecho, sino porque es degradante que se le niegue el cumplimiento de las condiciones necesarias para el desarrollo de su personalidad. El condicionar que los niños se comporten de un modo determinado tiene como resultado que de mayores desearán hacer lo que tengan que hacer.

Aunque ello no implique sufrimiento, nos rebelamos contra la idea de una educación tal como nos la describe, por ejemplo, Aldous Huxley, en su obra *Brave new world (Un mundo feliz).* El concepto de dignidad permea todas nuestras normas morales. Cuando hablamos de la felicidad que comporta el vivir según la moral, no pensamos en una felicidad semejante a la del borracho que se pasa la vida bebiendo y durmiendo, sino en una felicidad digna de un hombre, es decir, en la felicidad de una persona que es como debe ser. Con lo cual presuponemos tácitamente un ideal de personalidad, y, siempre que

hablamos de dignidad, de honor, de degradación, etc., tenemos en la mente ese ideal.

La presencia de esta propensión a pensar así en nuestra moral complica la concepción utilitarista, que no contó con ella. También complica la definición de la moral que tome en cuenta el *contenido* de las normas morales. Sin embargo, permite enumerar algunas características puramente formales. Tres de éstas merecen, a mi juicio, una atención particular.

1. Algunos autores, y entre ellos Nicolai Hartmann, consideran como rasgo especial de los valores morales el hecho de fundarse éstos en valores de orden no moral, y de necesitar la existencia de estos últimos: está mal matar —dicen— porque la vida es preciosa; está mal robar porque las cosas que poseemos representan para nosotros un valor; está mal difamar porque atribuimos gran importancia a la fama de que gozamos; está mal hacer sufrir innecesariamente porque el sufrimiento es un mal que generalmente procuramos evitar. Ahora bien, esta dependencia de los valores morales puede interpretarse de dos formas: como necesidad *lógica* de construir sistemas éticos sobre premisas no morales, o como dependencia *psicológica* ante el hecho de que nosotros consideremos indeseable el sufrimiento y el que condenemos el causarlo. Esta relación causal aparece, por ejemplo, en el caso de una madre que riñe a su niño por maltratar al gato, diciéndole: «¡No hagas eso! ¡Que le haces daño!»

Mientras la dependencia de los valores morales de los no morales parece efectivamente darse en el caso de los preceptos morales referentes a las relaciones interhumanas, la situación es menos clara en el

caso de valores morales tales como la dignidad humana. Lanzo al aire el problema, sin ofrecer solución alguna efectiva.

2. Un buen número de autores contemporáneos de ética considera que la aplicabilidad universal es condición necesaria que ha de cumplir un juicio de valor para ser moral. A pesar de estar de acuerdo en la formulación verbal del aserto, no lo están en su interpretación, la cual puede adoptar cuatro aspectos diferentes:

a) «Unicamente cuando se considera el carácter de una persona en general, sin tomar en cuenta nuestros intereses particulares, suscita en nosotros una sensación o sentimiento que nos autoriza a calificarlo de moralmente bueno o malo», escribía David Hume en su *Treatise of human nature (Tratado sobre la naturaleza humana)*.[80] Para Hume, cuando expresamos un juicio moral no hemos de fijarnos ni en nuestros intereses personales inmediatos, ni en los de una persona particular. En caso de un conflicto por razones de dinero entre un fatuo solterón muy rico y un pobre y sensato padre de familia numerosa, nos inclinamos a favor de este último. Ahora bien, para llegar a una valoración moral de dicho caso, deberíamos tomar en cuenta los resultados procedentes de la aceptación de esta solución en todos los casos similares; dicho de otro modo, deberíamos considerar el caso a escala de masas, es decir, en cuanto generalizado.[81]

b) Hume no aceptaba, pues, en las valoraciones morales una atención preferencial a los intereses de

[80] *Ibid.*, 180.
[81] *Ibid.*, 233.

uno mismo ni de una persona particular. Otros autores requieren que en un juicio moral no se tengan en cuenta los intereses personales y que se esté dispuesto a aprobar o a censurar la conducta de cada caso, independientemente del sujeto que actúa. La indignación que uno siente al enterarse de que su casa ha sido saqueada en su ausencia sería moral, según William Mc Dougall, sólo en el caso de que el afectado estuviese dispuesto a experimentar la misma reacción si se enterara de un acontecimiento similar que no le concerniera a él personalmente. Unicamente pueden decirse morales las aprobaciones y censuras imparciales.

c) Según la tercera interpretación, la disposición a extender nuestro juicio desde nuestra situación particular a todo el que actúe de manera semejante en condiciones similares, carece de relieve. Lo que aquí cuenta es la necesidad de formular nuestro juicio de valor de tal forma que lo hagamos aceptable tanto para el sujeto que lleva a cabo la acción como para la persona que es el objeto de la misma. Un juicio moral, según Kurt Baier, sirve para resolver conflictos, y como tal, no puede ser parcial. Un punto de vista moral es el punto de vista de un observador independiente, sin prejuicios, imparcial, objetivo, desapasionado y desinteresado.[82]

d) Según la cuarta y última interpretación, la posibilidad de generalizar un juicio de valor consiste en el hecho de que todo argumento a su favor implica una referencia a una premisa general.

[82] KURT BAIER, *The moral point of view*. Ithaca, New York 1958, 201. Han tratado últimamente de este criterio R. BRANDT, M. G. SINGER, R. B. HARE, y con más detenimiento E. HYTTEN en su obra *The concept of morality and the criterions of legitimate argumentations*. Stockolm 1959 (ciclostilada).

Los autores de ética que recurrían a este criterio de moralidad solían citar a Kant y su imperativo categórico. Efectivamente, Kant proponía verificar un precepto particular mediante un experimento mental consistente en imaginar si nos gustaría hacerlo general. Pero mientras, según Kant, esto servía para probar si la norma en cuestión *era correcta,* otros autores querían constatar con el mismo experimento si la máxima *era moral.*

Todos estas intentos por definir el concepto de moral no han conducido, naturalmente, a una definición, pero han formulado las condiciones necesarias que ha de cumplir un juicio de valor para pasar a ser moral. Todo el que acepte la mencionada condición de aplicabilidad universal se verá obligado a admitir que los juicios morales son extremadamente raros, pues son pocos los que formulan juicios de valor que se preguntan a sí mismos si estarían dispuestos a generalizar sus propias máximas y su propia concepción según alguna de las interpretaciones citadas. Aceptando esta condición, las valoraciones morales se limitarían a ocasiones extraordinarias en que probablemente nos asaltaría la duda de si nuestro criterio no representa más bien un criterio sobre la corrección de un juicio que sobre su pertenencia al orden moral.

3. He hablado arriba de dos ensayos de definición de las características formales de las valoraciones morales. Según el tercero, las valoraciones morales se distinguen de otras por la asimetría y desigualdad en el modo de comportarse consigo mismo y con los demás. Me refiero aquí al hecho de que la conducta referente a la propia persona es juzgada diversamente que la misma conducta respecto a otros.

Si al hacer una distribución de bienes me reservo la peor parte, me alabarán diciendo que soy una persona generosa. Si, en cambio, los distribuyo perjudicando a los demás, me censurarán. Se me reconoce asimismo el derecho de destruir mi propiedad; sin embargo, no puedo hacer lo mismo con la de mi vecino. Puedo igualmente arriesgar mi vida, pero no puedo poner en peligro ni dañar la de otros. Si quiero mortificar mi cuerpo como los ascetas, estoy en mi derecho. Si me pongo a defender de manera importuna los derechos de alguien, no se me reprocha; en cambio se me censura si de la misma manera defiendo los míos. Es por esta asimetría por la que protestamos contra la afirmación de Bentham de que nuestro placer y nuestro sufrimiento han de ser tratados del mismo modo que el placer y que el sufrimiento de los demás. La desaprobación, de Bentham, de una renuncia a un placer mayor personal hecha con el fin de procurar un placer menor a otra persona, no gozaría seguramente de una aceptación unánime.

Suponiendo que se observe esta asimetría correctamente, cabe preguntarse si se trata de una característica atribuible a todas las situaciones morales. La respuesta deberá ser, a mi juicio, negativa. Podemos e incluso debemos defender nuestra dignidad y oponernos a la opresión, caso de que sea necesario desobedecer para mantener intactos nuestros principios morales. Cuando se trate de superioridad y excelencia personal, hemos de pensar primero en nosotros mismos, ya que sólo los méritos personales nos dan derecho a intervenir en el estilo de vida de los demás.

La dualidad de virtudes sociales y personales que acabo de apuntar hace difícil no sólo una definición de la moral basada en algunos rasgos comunes del

contenido de los juicios morales, sino también una definición que se limite a ciertas características formales. Con el concepto de moral sucede algo parecido que con el de cultura. Si incluyésemos en la cultura de una determinada sociedad su lengua, su religión, su forma de construir las casas, su economía, sus realizaciones y logros artísticos, sería imposible formular una teoría adecuada que tuviese en cuenta aquella cultura en todo su conjunto y alcance. Sin embargo, la cultura constituye el objeto de estudios y de ciencias cuyos resultados son, qué duda cabe, indiscutibles.

INDICE GENERAL

ENRIQUE LÓPEZ CASTELLÓN, *Presentación* ... 9

Prólogo 17

1. DISTINCIONES INTRODUCTORIAS 19

Problemas de ética normativa 23
Problemas de ética descriptiva 43

2. LOS FENÓMENOS MORALES COMO VARIABLES DEPENDIENTES 59

A favor de la sociología de la moralidad ... 59
La importancia del ambiente físico 62
Factores demográficos 69
Vida urbana y vida rural 84
El papel de la industrialización 88
Determinantes económicas 92
División del trabajo y moralidad 102

Diferenciación profesional y diferenciación moral ... 105
Factores políticos: la forma de gobierno ... 112
El papel de la burocracia ... 116
La estratificación social ... 118
Función social y moralidad ... 123
Relaciones familiares y sus influencias ... 125
Aprobación o desaprobación moral ... 134
Factores personales dentro de la moralidad 137
El individuo en el desarrollo de las concepciones morales ... 138
La importancia del pasado ... 139
Ideología y moralidad ... 139
Arte y moralidad ... 146
Religión y moralidad ... 149
Ley y moralidad ... 154
Los fenómenos morales como variables independientes ... 156
Observaciones metodológicas ... 166

3. TEORÍAS SOBRE LA MORALIDAD EN GENERAL 181

El origen de la moralidad ... 181
Sobre la evolución de las ideas morales ... 185
El funcionalismo aplicado a las normas morales ... 189
Relativismo cultural en la moralidad ... 198
El problema de las normas morales universales ... 201

4. EL ETHOS DE LA NOBLEZA Y EL ETHOS BURGUÉS ... 225

El guerrero homérico ... 225
La nobleza en la edad media ... 236
El cortesano ... 252

El «gentleman» ... 264
La moralidad burguesa ... 277
Benjamin Franklin ... 286
Daniel Defoe ... 290
C. F. Volney ... 295
Fusión del ethos burgués y el ethos de la nobleza ... 298
El concepto de «moral» ... 306